برهان غليون

العرب وتحولات العالم

من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد



حوار أجراه: رضوان زيادة



المركز الثقافي العربي

برهان غليون

العرب وتحولات العالم

الكتاب

العرب وتحولات العالم

تأليف

برهان غليون

حوار أجراه

رضوان زيادة

الطبعة

الأولى، 2003

عدد الصفحات : 320

القياس: 14.5 × 21.5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

بمثابة مقدمة

اعتاد الفكر العربي في قراءته للمشاريع الفكرية المقدمة على توجيه سهام النقد وأحياناً التجريح عن بعد. ولطالما كان تناول المؤلفات أو الكتب التي تقدم طرحاً فكرياً جديداً أو مختلفاً يقتصر على مقالات صحفية مكتوبة على عجل وتخلو من السمة العلمية التي تضفي على الكتاب قراءة أو تقديماً جديداً. وأحياناً كان التناول يتم من خلال دراسات بحثية تأخذ الكتاب بمعزل عن المسيرة التاريخية والأرضية الفكرية والمعرفية التي ينطلق منها المؤلف أو الباحث في مشروعه أو مؤلفه. لذلك بقيت معالجتنا النقدية في الكثير من الأحيان محدودة الطابع والتأثير ولم نتمكن من إثارة أسئلة جديدة في الساحة الفكرية العربية. وهذا من الأسباب التي منعت تشكُّل مشهد فكري عربي حيوي قادر على ضخ أسئلة جديدة تتعلق بواقعه أولاً وبعلاقته بذاته وبالعالم ثانياً.

يضاف إلى ذلك محدودية الإشكاليات النظرية والمنهجية التي يطرحها الفكر العربي. فالثنائيات التي قدمها تباعاً كالتراث والمعاصرة، والإسلام والحداثة، والتقدم والتخلف، والدولة القطرية والدولة القومية، والديمقراطية الشعبية والديمقراطية السياسية، والغرب وحقوق الإنسان، وأخيراً الدولة والمجتمع المدني، وغيرها،كل هذه

الثنائيات طبعت تاريخ الفكر العربي. وهي التي شرطت عمل هذا الفكر، ومن خلالها ارتسمت وتحددت أطره ومناهجه أيضا في التعامل مع الواقع والعالم. وأمام تحدي الخروج من هذه الثنائيات التي حكمت مسيرة الفكر العربي، والذي يبدو لنا تحديا فكريا قبل أن يكون سياسياً أو اجتماعياً، تبرز المسؤولية وتتجلى في القدرة على إثارة إشكاليات جديدة أو التفكير في الواقع الراهن والمستقبلي بأدوات جديدة وطرائق تفكير متجددة.

ولعل الصورة الحوارية التي خرج بها هذا الكتابُ تعبر عن هذا المسعى الرامي إلى حث الفكر العربي على تلمس مثل هذه السبل والوسائل التي تشجع على تعميق التواصل المفقود بين المفكرين والمثقفين في حضن الثقافة العربية المعاصرة. فقد جرت العادة، في الغالب، على تحرير كتبٍ يقدم فيها المؤلف نصه الكامل ورؤيته من دون أن يعترض سبيله سؤال أو تساؤل. إن ما يحمله هذا التقليد من بعد تعليمي، قد يفتقد إلى جدلية الحوار التي تضفي على الكتاب حيوية من نوع آخر. ويبقى الكتاب بصيغته الكلاسيكية تلك ينتظر حظه من النقد والتعليق.

لكننا نشهد اليوم في حضن الثقافة العربية انتشارا متزايدا لنمط جديد من الكتابة يقوم على أساس محاورة المفكرين والفلاسفة في مجمل أعمالهم ومشروعاتهم وسيرتهم الذاتية والكتابية. وهكذا يمكن للكتاب- الحوار أن يقدم خلاصة مكثفة لطروحات أو لأفكار المفكر أو الفيلسوف في صيغة جدلية تستوعب النقد وتلحظ بالوقت نفسه إمكانية الاختلاف والمغايرة .

لقد كان هذا الهاجس هو ما دفعني إلى إعداد هذا الكتاب مع

الدكتور برهان غليون الذي قرأت بتمعنٍ كبير مؤلفاته وأعماله وخضت معها صراعاً فكرياً ونقدياً بقي حبيس الزمن وأحياناً خرج إلى العلن عبر بضعة بحوث ومقالات. لكن بقيت أسئلة كبرى تضج في خاطري وتتعلق بالمنهج السياسي الاجتماعي الذي اعتمده في تفسيره لأزمة المجتمع العربي. وجاءت الفرصة المناسبة عندما التقيته على هامش أحد المؤتمرات. وتبلورت فكرة هذا الحوار الموسع سوية. فقد وجدت فيها، من جهتي، تكثيفاً لما قاله في كتبه السابقة وإضافة عليها وبالوقت نفسه استيعاباً جاداً لأسئلة النقد التي ووجه بها مشروعه منذ كتابه (بيان من اجل الديمقراطية) الذي مضى على صدوره أكثر من ربع قرن، وكان دعوة مبكرة وجريئة في الوقت نفسه للأخذ بالديمقراطية كمنهج سياسي للخروج من أزمة الواقع العربي. أما هو فقد وجد في هذا الكتاب، على ما أعتقد، فرصة ليستدرك ما فاته ويضيف ما استجد، وللنظر برؤية استرجاعية ونقدية للمؤلفات السابقة التي يحكم الزمن الراهن على صحة أفكارها أو خطئها.

وعلى الرغم من أن فكرة الحوار هذه ابتدأت منذ نحو ثلاث سنوات مضت إلا أن التطور السريع للأحداث وانشغالنا جميعا بها قد جعل تنفيذه يتأخر شهورا طويلة. فقد شهد العالم العربي منذ اندلاع الانتفاضة الثانية في أيلول / سبتمبر 2000 أحداثاً سياسية ضخمة متلاحقة. وجاءت التحولات والتغييرات السياسية الداخلية والإقليمية والدولية في عدد من الدول العربية لتضع العالم العربي في حالة ترقب وانتظار لموجة تحديات جديدة للفكر السياسي والاستراتيجي العربي الذي لم يظهر قدرة كبيرة على استيعابها أو تفهمها بغاية استشرافها مستقبلاً. فعقب اندلاع انتفاضة الأقصى شهد العالم العربي موجة من الاندفاع والغليان، وعادت القضية الفلسطينية إلى الذاكرة مجدداً.

ولكن هذه المرة إلى حضن الشارع العربي. ولعبت الفضائيات العربية دوراً لا ينبغي إنكاره، بل ينبغي دراسته، في تعميم «صيغة وطنية فلسطينية» اجتاحت المدن والعواصم العربية. ثم أتى انتخاب أرييل شارون كرئيس لوزراء إسرائيل وما حمله من مشروع يميني ليكودي متطرف لينسف أسس عملية السلام التي حكمت منطقة الشرق الأوسط على مدى عقد من الزمان بعد افتتاح مؤتمر مدريد للسلام في تشرين الثاني / نوفمبر 1990. وهكذا ستأخذ القضية الفلسطينية صيغة صراع مسلح بين طرفين غير متكافئين، وستسعى إسرائيل الليكودية إلى نسف كل المعاهدات السابقة من أوسلو 1993 إلى كامب ديفيد الثانية عام 2000 لتنتهي باحتلال جميع أراضي الضفة الغربية وفرض طوق أمني حول قطاع غزة إضافة إلى فرضها حصارا مهينا على رئيس السلطة الفلسطينية ياسر عرفات. وعقب وصول شارون إلى السلطة بقليل أتى «الإقرار»، وعن طريق المحكمة الدستورية، باعتبار جورج بوش رئيساً للولايات المتحدة حاملا في جعبته مشروعاً امبراطورياً جديداً يقوده فريق من المستشارين الذين أصبحوا يعرفون بالمحافظين الجدد والذين أعادو النظر في سياسة الولايات المتحدة الخارجية كلياً. فبعد أن قامت على الاحتواء المزدوج للعراق وايران معا لعقود طويلة ، اتُهمت السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط من قبل الفريق الجديد بالضعف ونظر إليها على أنها كانت سياسة دفاعية محضة. واتجهت السياسة الأمريكية الجديدة في اتجاه الأخذ باستراتيجية الضربات الاستباقية أو الوقائية كما أقرَ ها مجلس الأمن القومي الأمريكي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر في عام 2001 في واشنطن ونيويورك. وهي الأحداث التي شكلت نقطة سياسية مفصلية لجهة العلاقات الدولية ودور الولايات المتحدة في السياسة العالمية.

واستتبعت هذه الأحداث هجوماً أمريكياً على أفغانستان لتغيير نظام طالبان ولم تمض أشهر حتى بدأت الولايات المتحدة تتجه نحو العراق. وشنت في النهاية حربها دون قرار دولي وفي مواجهة معارضة شعبية ورسمية دولية قوية. غير أن حربها تلك انتهت بشكل خاطف مع سقوط بغداد في 9 نيسان/أبريل 2003 ليضع هذا السقوط برمزيته (سقوط تمثال صدام حسين في ساحة فلسطين التي أعيد تعميدها باسم ساحة الحرية) وبفجائيته (إذ لم يتوقع حتى أشد المتحمسين للقوة الأمريكية أن تسقط بغداد بهذه السهولة خاصة بعد المقاومة العنيفة التي شهدتها هذه القوات في الجنوب) كل ذلك قرّب ساعة الحقيقة بالنسبة للعرب. فلن يكون الغد كالأمس حتماً. وإذا كان العرب قد عاشوا عقداً كاملاً، عقد التسعينات، في الزمن الضائع من أجل تثبيت هياكل الوضع القائم أو القيام بإصلاحات وهمية، فإنهم لن يكونوا منذ الآن بمنجى عن التحولات الدولية التي تبدو عاصفة وتتوجه نحوهم بشكل أكيد.

لقد كان لهذه الأحداث الدولية المتلاحقة التي أخرت صدور هذا الكتاب- الحوار دور كبير أيضا في توجيه أسئلته وربما إضفاء صبغة أكثر سخونة وتجدداً وصعوبة بنفس الوقت عليه. وقد حاول هذا الحوار أن يجمع بين التحليل السياسي والتأمل الاستراتيجي والتأسيس النظري كي يحاول تقديم رؤية واضحة وشاملة للرأي العام العربي عن التحولات العالمية وموقع العرب فيها، وليشكل مساهمة متواضعة في تنمية الخطاب السياسي العربي المعاصر، والخروج من الفكر الأحادي إلى الرؤية الحوارية التعددية..

ولا بد في النهاية من أن أشكر الدكتور برهان لصبره وجلده . إذ لم يكن الحوار صحفياً على صيغة سؤالٍ وجواب. وإنما كان نقداً

واستفساراً فتح جدلاً بحكم الاتفاق والاختلاف في الرؤى والأفكار.
فعسى أن يثير هذا الكتاب الحواري حواراً من نوع آخر مع قارئه ونقاده وعندها فقط تكون رسالة الكتاب قد وصلت وحققت أهدافها ومراميها.

رضوان زيادة

مغزى التحولات العالمية
مصير السيطرة الأمريكية

□ آذن سقوط الاتحاد السوفياتي وانهيار منظومة الدول الاشتراكية ببزوغ تحولات عالمية جديدة، ليس أولها ظهور الولايات المتحدة كقطب مهيمن وحيد سياسياً واقتصادياً وعسكرياً. ورافق ذلك موجة من الأطروحات والنظريات التي تنظِّر لنهاية التاريخ والعولمة وصدام الحضارات والمجتمع المدني العالمي وغيرها. هل ترى أن التاريخ العالمي بدأ يتجه نحو التوحد؟

بقدر ما ساهم نظام القطبية الثنائية وما رافقه من استقطاب دولي في الحقبة السابقة في تجميد النزاعات أو بالأحرى لجمها والحد منها، بسبب ما تميز به من توازن في الرعب، أدى سقوط جدار برلين وما تبعه (انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الصراع بين الكتلتين الشرقية والغربية) إلى فتح التاريخ أمام حقبة من النزاعات الكبرى ناجمة عن نزوع الدول العظمى إلى إعادة ترتيب الأوضاع حسب مصالحها الخاصة، وفي مقدمة هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. ويتناقض هذا التوجه مع ما ذهب إليه صاحب نظرية نهاية التاريخ. فنهاية الصراع بين الليبراليه والشيوعية لم تضعف أسباب النزاعات

الدولية بقدر ما أدخلت العالم في دينامية صراعية جديدة يغلب عليها طابع حصول النزاعات داخل النظام الموحد أو المندمج نفسه. وهذا ما يسعى إلى التعبير عنه مفهوم الإمبراطورية الذي شاع استخدامه اليوم من قبل منظري العلاقات الدولية. وأكثر فأكثر يبدو العالم وكأنه مرجل يغلي بالصراعات والنزاعات. فقد أدى تفجير النظام السابق إلى خلخلة التوازنات الدولية والإقليمية والوطنية كلها، كما عمل زوال الشيوعية والخوف المشترك المرافق لها على بروز التناقضات داخل كل معسكر، والتي كانت ثانوية في السابق، إلى السطح بقدر ما أدى إلى الكشف عن التفاوت الفاحش في النمو ومستويات المعيشة والحياة بصورة لم يسبق لها مثيل، على مستوى الكرة الأرضية وفي داخل التكوينات الوطنية والإقليمية ذاتها.

لا شك أن انهيار الشيوعية كنمط تنظيم مجتمعي قد فتح المجال أمام التعميم الواسع لنمط الإدارة الاقتصادية الليبرالية أو لاقتصاد السوق. إلا أن ذلك لا يعني خمود النزاعات الدولية والداخلية ولا جفاف ينابيعها داخل الرأسمالية ذاتها. فليست الشيوعية كظاهرة تاريخية إلا رد فعل متطرف على تناقضات الرأسمالية. فهي إلى حد كبير تابعة لها وثمرة للمشاكل الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أثارتها. وربما لن نخطئ إذا قلنا إن الرأسمالية الليبرالية التي واجهت العديد من الأزمات الاقتصادية الدورية في الماضي تجد اليوم نفسها، بعد زوال الشيوعية وانهيار نموذج الحل الذي تقدمه لتناقضات الرأسمالية، في مواجهة تناقضاتها الداخلية غير القابلة للحل ولا للتأجيل، أكثر من أي حقبة سابقة. فلم يعد هناك اليوم ما يغطي على هذه التناقضات أمام الرأي العام العالمي، ولا ما يسمح بالتغطية عليها أو حرف النظر عن آثارها المحلية والعالمية بتوجيه الاهتمام نحو

المواجهات الأيديولوجية مع الشيوعية. ومما يزيد من حدة الشعور بهذه الأزمة أن الرأسمالية التي تعولمت في العقود الماضية، كما لم يحصل من قبل، قد فقدت العديد من الوسائل التي تساعدها على ضبط تناقضاتها الداخلية، وفي مقدمه هذه الوسائل الدولة الوطنية بما تعنيه من سيطرة على الأسواق الاقتصادية والمالية والاحتكام للقانون.

وليست المشاكل الاقتصادية التي تعاني منها الرأسمالية اليوم وفي مقدمها انهيار الأسواق المالية وتراجع مردود الاستثمار إلا النتيجة المباشرة لهذه الأزمة الناجمة عن تفاقم التناقضات داخل نظام الرأسمالية وتراجع فرص السيطرة عليها بعد أن أصبح نظاماً عالمياً واحداً يستحيل ضبط دينامياته كما كان يحصل في عصر الرأسماليات الوطنية. ومما يزيد من شدة الشعور بالأزمة أن زوال الحرب الباردة الأيديولوجية قد أفقد الليبرالية ذريعة الانتظار، وكشف أمام الرأي العام العالمي، وهو يكشف أكثر فأكثر كل يوم، افتقار المنظومة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية الليبرالية إلى أي رؤية متسقة ومنطقية لإخراج البشرية التي تسيطر عليها اليوم جميعاً من حالات التمزق والتنافس والتفاوت الصارخ في مستويات المعيشة وممارسة الحقوق والتمتع بالحريات الأساسية. ولهذا لم تبدُ آثار التدمير المنظم الذي أحدثته الليبرالية الاقتصادية، أي الرأسمالية، في المجتمع العالمي عميقة وشاملة في أي حقبة سابقة كما هي عليه اليوم. ولم تكن مسألة التنمية البشرية التي يعاني من غيابها ثلاثة أرباع الإنسانية مطروحة بمثل ما نعرفه من راهنية وإلحاح، وفي الوقت نفسه ميؤساً منها ومعدومة الآفاق، كما تبدو في وقتنا الراهن. فالأزمة لا تتعلق اليوم برأسماليات أو بأسواق اقتصادية ومالية وطنية تعاني من القصور والعجز النسبي هنا وهناك، ولا حتى بالرأسمالية من حيث هي دينامية تراكم رأسمالي

وآليات استثمار، ولكنه ناجم عن عجز الليبرالية من حيث هي نموذج في إدارة الموارد البشرية والمادية معاً في مواجهة الأزمات التي وضعت العالم فيها في القرن الماضي، بل أكثر من ذلك، عجزها عن ضبط هذه الأزمات وإدارتها. أي أنها تتعلق بالأسس الفلسفية والمجتمعية والسياسية والاستراتيجية العميقة للنظام، وليس فقط بآليات عمله الاقتصادية، كما تتعلق بإمكانيات أو فرص النظام في تقديم مكاسب جديدة للمجتمعات الإنسانية بتكاليف معقولة، وبالتالي في الاستمرار.

ومن هنا أود أن أقول ببساطة إن تعميم نموذج الليبرالية من حيث هي نموذج للإدارة والتنظيم المجتمعي يرتبط فيه نظام الحريات والقانون بنظام الرأسمالية الاقتصادي، أي بالمفهوم الذي أشار إليه فوكوياما، لم يكن تعبيراً عن الانتصار النهائي لها، ولكنه كان المفجر الفعلي لأزمتها التاريخية وبداية العملية الطويلة لوضع صدقيتها وصلاحية سياساتها وبالتالي شرعية وجودها واستقرارها وتعميمها موضع الشك والتساؤل لدى الرأي العام العالمي. فلأول مرة توضع الرأسمالية على المحك كإطار لإدارة الموارد العالمية المادية والبشرية معاً. ولأول مرة تحوّل الشعوب آمالها في العدالة والحرية والاخوة التي علقتها على الاشتراكية والشيوعية نحو الليبرالية ورأسمالية السوق.

والحال أن ما نجم عن انتصار نموذج الليبرالية حتى الآن لم يكن تعميم التنمية الاقتصادية والدولة القانونية وحقوق الإنسان في المساواة والعمل والضمانات القانونية والحريات. وإنما بالعكس من ذلك تماماً، إنها الحروب الداخلية التي تسعى من خلالها فئات اجتماعية أو قومية تدرك تراجع آمال التنمية إلى وضع اليد على الموارد المحلية

وحرمان الآخرين منها، والحروب الخارجية التي تسعى الدول الأقوى من خلالها إلى وضع يدها على موارد الشعوب الأضعف في سبيل تعظيم فرص النمو فيها والانتصار في حرب المنافسة الاقتصادية والاستراتيجية العالمية. وإذا استمر التناقض الخطير الراهن الذي خلقته العولمة الليبرالية بين منطق السوق العالمي الطابع ومنطق الإنتاج وآليات اتخاذ القرار الوطنية الطابع، فلن يكون هناك أي أمل في الحد من هذه الحروب وتقليص التنافس المعمم على السيطرة على الموارد البشرية. مما يعني أيضا أنه لن يكون بإمكان النظام الليبرالي العالمي الجديد الاستجابة لأي مطلب من المطالب البشرية المتوحدة وفي مقدمها التنمية، بل الحفاظ على مستويات المعيشة الحالية في أكثر بلاد العالم. وفي هذه الحالة لن تشهد العقود القادمة تزايد الاعتقاد بصلاح النموذج الليبرالي، ولكن بالعكس تماماً سيتزايد الاقتناع بأن هذا النموذج من التسيير والحكم والإدارة والاستثمار لا يحمل أي حلول ممكنة للمشاكل العالمية المتفاقمة الكثيرة. ولن تكفي عندئذ لتغيير هذا الاقتناع عقيدة واستراتيجية الحرب العالمية المعلنة ضد الإرهاب التي جعلت منها الإدارة الأمريكية بديلاً عن الحرب الباردة وطورتها لحرف النظر عن تناقضات النظام وعن الأسئلة المصيرية التي يواجهها تعميم النموذج الرأسمالي الليبرالي وما يجر إليه من تدمير منظم للمجتمعات والتوازنات العالمية.

بالتأكيد، وبغض النظر عن كل ما ذكرنا عن أزمة الليبرالية الامبريالية الراهنة، زادت سيطرة الرأسمالية ومن ورائها سيطرة الولايات المتحدة التي تشكل اليوم مركزها الأقوى على المصائر العالمية. لكن ينبغي أن نميز بين السيطرة والانتصار. فمن الممكن للزيادة في السيطرة والانتشار أن تدفع القوة المسيطرة إلى التفكك

بسبب المهام والتحديات الجديدة التي يثيرها هذا الانتشار المتزايد وتوسيع مناطق السيطرة والنفوذ. وفي هذه الحالة قد يشكل التوسع فخاً لنظام الليبرالية المعولم أكثر مما يمثل فرصة لإنقاذه. وقد يخلق هذا التوسع المتزايد شروط تقويض الأسس التي يقوم عليها النظام بدل أن يعزز قواعده، ويفتح بالتالي آفاقاً جديدة أمام نشوء آليات تنظيم مختلف للعالم، وإن كان ذلك لا يمكن أن يأتي بشكل سريع ولا قابل للحساب والتنبؤ.

وما ينطبق على النموذج الليبرالي ينطبق على مصير السيطرة الأمريكية. فبالرغم من أن أحداً لا ينازع اليوم في حقيقة التفوق الأمريكي في الميادين الاستراتيجية بل والاقتصادية والثقافية أيضاً، إلا أنه ليس من الصحيح والثابت أن هذه السيطرة الأمريكية قد تحولت إلى هيمنة عالمية أو أن هذه الهيمنة قد استقرت أو أنها تملك فرص استقرارها. فالسيطرة التي تضمنها القوة يمكن أن تنقلب أيضاً إلى وبال على القوة المسيطرة إذا لم تعرف كيف تحولها إلى رأسمال رمزي، أي كيف تجعل الخاضعين لها ينظرون إليها على أنها سيطرة إيجابية تحمل لهم منافع وتضمن لهم مصالح ليس من الممكن تحقيقها وضمانها إذا تم التخلص منها أو بسيطرة أخرى، وهو أساس حصول الاقتناع عند الخاضعين لها بشرعيتها. ولا تتحقق هذه الشرعية إلا عندما تبدو السيطرة بالفعل كإطار ومصدر لبلورة حلول مشاكل وصراعات وتناقضات كبيرة غير ممكنة من دونها. وبذلك يشعر الخاضعون أنهم بقبولهم لأسس السيطرة الجديدة لا يخسرون شيئاً وإنما يضمنون مصالحهم أو جزءاً مهماً منها. ويحصل بذلك ما يشبه الشراكة غير المعلنة أو التفاهم وتقاسم المصالح بين القوى المسيطرة والقوى الخاضعة لها. وهذا التفاهم وما يعنيه من تعاون القوى

الخاضعة وقبولها بقواعد العمل وبالتعامل الإيجابي مع القوى المسيطرة هو الذي يسمح للسيطرة بأن تدوم ويوفر عليها التكاليف المادية والمعنوية الكبيرة للاستخدام المباشر والمستمر للقوة، أي هو الذي يجعل من السيطرة المادية هيمنة معنوية. ولا تتحقق مثل هذه الهيمنة ما دام المخضعون يعتقدون أن السيطرة عليهم لا تجلب لهم سوى المضار وأنهم يُستَغَلُّون مع مواردهم الخاصة كأدوات لخدمة مصالح أخرى. وفي هذه الحالة ليس هناك وسيلة لإبقاء السيطرة إلا بالاستخدام المتزايد للقوة والقهر إلى أن يصل الوضع إلى حالة تكون فيها تكاليف السيطرة على المسيطرين والمسيطر عليهم أكبر مما يمكن احتماله.

ربما كان هذا هو وضع الولايات المتحدة الأمريكية في عهد الرئيس الحالي جورج بوش الابن وإدارته التي لا شك في أنها سقطت ضحية غرور القوة والتفوق الاستراتيجي والعسكري. ولا يمكن لأي مراقب محايد أن لا يلاحظ جنوح هذه الإدارة المتزايد إلى استخدام القوة والتهديد بها في كل مكان وقطع الطريق على أي مفاوضات أو مناقشات دولية جدية حتى مع الحلفاء الرئيسيين التقليديين كالأوروبيين، واستسهال البطش بخصومها مهما كان حجمهم ووزنهم، وعدم مراعاتها لأي مصالح اجتماعية أو وطنية أو إقليمية أخرى غير مصالحها القومية. وليس هناك أي شك في أن هذا الاستخدام الموسع للقوة والتأكيد على التفوق العسكري والاستراتيجي يفجر من النزاعات في العالم، وعلى الصعد الإقليمية والوطنية، أكثر مما يحل بكثير من تناقضات.

ويبرهن تفاقم هذه النزاعات التي تفجرها الإدارة الأمريكية في صراعها من أجل السيطرة العالمية إلى أي حد لا تزال الولايات

المتحدة بعيدة جداً عن أن تحقق هيمنتها، أي أن تنقل سيطرتها المادية العالمية إلى مستوى السيطرة الرمزية المستبطنة والمقبولة بقناعة من قبل القوى الأخرى، بل إلى أي حد لا تزال بعيدة عن أن تؤكد سيطرتها العالمية. وفي اعتقادي أن مثل هذه السيطرة أصبحت مستحيلة بسبب دينامية الاندماج العالمي من جهة، والتعدد اللانهائي للقوى ولمصادر القوة والمقاومة في هذا العالم نفسه أيضاً.

بل ربما كان الدرس الرئيسي الذي ينبغي استخلاصه من خبرة سنوات الصراع القليلة الماضية منذ حرب الخليج الثانية هو أن التفوق الاستراتيجي الساحق لم يعد يضمن بالضرورة، في عصر العولمة الذي نعيش، السيطرة، حتى الإقليمية منها، ومن باب أولى العالمية، وأنه لن يكون من الممكن لأي قوة وطنية أو إقليمية أو عالمية أن تصل إلى الهيمنة، أي أن تفرض جدول أعمال يستجيب أولاً لمصالحها الأساسية، عن طريق استخدام القوة فحسب، ولا تستطيع تحقيق ذلك إلا بإبرازها تفوقها المعنوي. وفي هذه الحالة تتحول السيطرة إلى نفوذ أو قدرة على النفوذ المعنوي. وهذا يعني أن الهيمنة لم تعد مرتبطة في عالم اليوم المتفاعل والمتداخل بالقدرة على السيطرة والإخضاع أو بالقوة المادية بقدر ما أصبحت ترتبط بإظهار القدرة على القيادة أي بالقوة المعنوية السياسية والفكرية والقدرة على إبداع الحلول المفيدة والإيجابية للمشاكل الكبيرة التي خلفتها الحقب الماضية وتلك النابعة من الاندماج العالمي الراهن.

يبدو لي أن مشكلة الإدارة الأمريكية الحالية أنها لا تزال تفكر تفكيراً قومياً محضاً في الوقت الذي تطمح أن تلعب فيه دور القيادة العالمية. ومن هنا يتحول سعيها المشروع للقيادة، نظراً لموقع الولايات المتحدة وإمكاناتها وقدراتها المادية والعلمية والأدبية معا،

إلى مشروع استعادة فجة لنموذج السيطرة الاستعمارية القديمة على العالم. ولاً شك عندي في أن غرور القوة وحده هو الذي يمنع الإدارة الأمريكية الحالية من إدراك الطريق المسدود الذي تسير فيه لتأكيد قيادتها الدولية. وبينما يحتاج تأكيد مثل هذه القيادة إلى الإدراك العميق للمشاكل والمسؤوليات العالمية والمشاركة في حلها، لا تزال الإدارة في واشنطن ترى في هذه القيادة مجرد وسيلة لتعزيز دور الولايات المتحدة ومكانتها وضمان مصالحها القومية، من دون أي اعتبار لمصالح الآخرين أو لدورهم في المساهمة في حل المشاكل العالمية. وهنا يكمن بالضبط مأزق الاستراتيجية الأمريكية للهيمنة العالمية.

وفي غياب تكتل دولي فاعل لم ينشأ بعد، لا توجد هناك أي قوة عالمية قادرة على تحييد الآثار التدميرية لسياسة القوة الأمريكية الجامحة. فكما أن الولايات المتحدة الأمريكية لا تزال تحتاج إلى جهد كبير وحروب كثيرة قبل أن تدرك صعوبة تحقيق هيمنتها وفرض قيادتها على المجموعة الدولية بالأساليب الراهنة، لا تزال هناك في بقية أنحاء العالم وفي المجتمعات الصناعية الكبرى نفسها مصادر قوة كبيرة معنوية ومادية لمقاومة السيطرة الأمريكية والتصدي لسياساتها بالمنطق القومي نفسه، حتى لو كان الكثير من هذه المقاومات يائساً أو غير قادر على كسر الجموح الأمريكي. وكما أنه سيمر وقت طويل على ما يبدو قبل أن تدرك هذه القوى المقاومة للهمينة الأمريكية ضرورة الارتفاع إلى مستوى المنطق العالمي أو الإنساني، سيمر وقت طويل أيضاً قبل أن تدرك الولايات المتحدة أن من الصعب إعادة ترتيب العالم بالقوة وبالطريقة التي تسمح للولايات المتحدة بأن تكون الفاعل الوحيد والمنظم الرئيسي للعلاقات الدولية.

ومن هنا فإن الحديث عن مأزق السياسة العالمية يطرح علينا المشكلة التاريخية الحقيقية المطروحة على المجموعة الدولية، أعني أزمة القيادة العالمية. فبقدر ما أدى الاندماج العالمي المرتبط بالثورة العلمية والتقنية إلى تكوين إطار للتفاعل وللمصالح المشتركة بين جميع البلدان والمجتمعات، خلق شروط نشوء سياسة عالمية، أي قرار يخص المصير العالمي بأكمله. وفي غياب أي آلية قانونية وسياسية وأخلاقية واضحة ومعروفة للتصدي للمصالح والمشكلات العالمية المشتركة وأخذها بالحسبان، ومنها مصالح تتعلق بحفظ الأمن وتحقيق التوازن بين الكتل البشرية وضمان التنمية البشرية في مواجهة تفاقم ظواهر الفقر والبطالة والهجرة والإحباط، تحاول كل دولة، على حسب قوتها، أن تستملك لنفسها ميدان السياسة العالمية وتحل المشاكل المطروحة من وجهة نظر مصالحها الخاصة القومية وعلى حساب الآخرين، وفي مقدمة هذه المشاكل مسائل البيئة والأوبئة والكوارث الطبيعية والتهديدات المختلفة التي تتعرض لها الكرة الأرضية.

هذا هو المضمون الرئيسي لتجربة ما عشناه من صراعات عنيفة في العقدين الماضيين، أعني نزوع الولايات المتحدة الجامح إلى استغلال انهيار القطبية الثنائية من أجل إقامة قطبية أحادية وقيادة العالم وتأكيد هيمنتها وسيطرتها الأحادية من جهة، وفي الوقت نفسه عجزها عن تأكيد هذه الهيمنة بسبب وجود مقاومات وصعوبات موضوعية وهيكلية تجعل من المستحيل اليوم إخضاع العالم لقوة واحدة ومن الاستحالة أكثر إخضاعه بالقوة. وفي اعتقادي لن تخرج المنظومة الدولية من الفوضى والنزاع ما لم تنجح القوى المناهضة للسيطرة الأمريكية في تجاوز منطق سياساتها القومية، هي أيضاً، وإعادة بناء

جدول أعمالها من منطلق المصالح الجماعية للبشرية. وهذا يعني نجاحها في بلورة ما ينبغي أن نسميه سياسة عالمية لم تر النور بعد ولا تظهر حتى الآن سوى محصلة لاحتراب السياسات القومية المتناقضة وتعارضها. ويستدعي بناء هذه السياسة تعاون الدول والمجتمعات، كما تتطلب إعادة ترتيب الأوضاع العالمية على أسس تحترم التعددية السياسية والفكرية والحضارية وتتعامل معها كمصدر ثروة وإغناء لا منبع تنافس وصراع واقتتال. ولعل ما يفسر تأخر ظهور ملامح هذه القيادة المعنوية والتعددية ليس نقص التفاهم بين الأطراف الدولية. فالتفاهم القائم في إطار حلف الأطلسي بين القوى الفاعلة في المنظومة الدولية ومن حول الولايات المتحدة لم يمنع النزاعات الدولية، ولا حتى بين أطراف الحلف نفسه، ولو أنه شكل الأساس لسياسة عالمية وحيدة قائمة، هي سياسة إملاء الدول الأطلسية لمطالبها على جميع الدول الأخرى. إن سبب تأخر ظهور سياسة عالمية بالمعنى الحقيقي للكلمة هو العجز عن بلورة مفهوم سليم وجديد للقيادة الدولية وصوغ إطار عملي وناجع لممارسة هذه القيادة الجماعية التي يحتاج إليها عالم اليوم والغد، إطار يسمح بإشراك جميع البلدان وجميع المجموعات الحضارية في التفكير والمشاركة في المصير العالمي والشؤون الدولية، ومن وراء ذلك غياب مفهوم جدي وواضح لمفهوم السياسة العالمية نفسه. ولا شك أن تعلق الدول جميعاً والدول الصناعية المؤثرة أساساً بمفهومها الكلاسيكي للمصلحة القومية وعدم اكتراثها بالمصير العالمي وتسليمها الأمر للولايات المتحدة، أي للأقوى فيها، في سبيل فرض مصالحها القومية، قد لعب دوراً كبيراً في طمس الحاجة إلى مثل هذه السياسة والقيادة المرتبطة بها. لكن السبب الأهم في نظري هو ميل نخب وحكومات الجنوب نفسها إلى

الاستقالة السياسية وانهيار معنوياتها وتخليها عن مسؤولياتها الوطنية والعالمية معاً.

إن جوهر ما نعيشه اليوم ليس في الواقع إلا الصراع العنيف على تحديد جدول أعمال السياسة العالمية وصعوبة التوصل إلى مثل هذا الجدول العملي. فالولايات المتحدة تريده أن يكون مطابقاً تماماً لجدول أعمال السياسة القومية الأمريكية والدول الصناعية الأخرى تسعى إلى جعله مطابقاً لجدول أعمال التحالف الصناعي بأكمله لضمان مصالحها الوطنية، في الوقت الذي لا يجد فيه الجنوب أي قوة قادرة على طرح جدول أعمال يعبّر عن مصالح المجتمعات الفقيرة. مما يترك ميدان المبادرة كاملاً للقوى الصناعية الغنيّة في تحديد مضمون السياسة العالمية، ويدفع بالمجتمعات الفقيرة الفاقدة لأي قوة ومبادرة إلى الانكفاء على استراتيجية العصيان والمقاومة السلبية والعداء للعولمة والشك في كل السياسات الدولية.

وما دامت الدول الصناعية بمجموعها رافضة لمشاركة الدول الفقيرة في بلورة جدول أعمال السياسة العالمية لن يكون هناك أي استقرار عالمي وسوف تستمر حالة الاضطراب والنزاع والفوضى.

ولن يمكن الوصول إلى حد أدنى من الاستقرار إلا مع بلورة مفهوم السياسة العالمية ونشوء قيادة دولية تأخذ بالاعتبار مشاكل المجتمعات الفقيرة التي تمثل ثلاثة أرباع البشرية. ولن يكون ذلك ممكناً من دون القبول بمشاركة هذه المجتمعات عن طريق ممثليها الحقيقيين، وعبر تكتلاتهم، في بلورة السياسة العالمية. وهو الأمر الذي يستدعي بناء هذه السياسة أيضاً على أسس أخرى غير القوة المادية، ويعني بالتالي القبول بمبدأ المفاوضات الدولية الجماعية، وما يفرضه تحقيق ذلك من بناء الإطار السياسي والقانوني والفكري اللازم

لتنظيم هذه المفاوضات والمساهمة في تحويلها إلى مفاوضات مثمرة وناجعة فعلاً.

إن الاعتراف بنشوء مجال للسياسة العالمية وبضرورة مشاركة جميع التكتلات الدولية في بلورتها وإنجازها أصبحا اليوم شرطاً لاستمرار المنظومة الدولية واستقرارها، سواء من حيث هي منظومة اقتصادية أو أمنية أو ثقافية حضارية.

مَن هو الذي سيصوغ هذه السياسة العالمية؟ هذا هو السؤال والتحدي الرئيسي اليوم للمجتمعات كافة ولجميع أولئك المهتمين بمصير المجتمع الدولي الإنساني. بالتأكيد يعتقد الأمريكيون من دون تردد أنهم الأحق بهذه القيادة وما تعنيه من تحديد مضمون السياسة العالمية لما تملكه الولايات المتحدة من موارد ومصادر وقوة مادية وتقانية. وإذا كان الأوروبيون لا ينازعونهم صراحة على مركز القيادة ولكنهم يطالبون بموقع لهم فيها وبدور واضح في بلورة السياسة الدولية، فإنهم لا يخفون شعوراً عميقاً بأنهم الكتلة الوحيدة التي تمتلك إرثاً ثقافياً وخبرة حضارية عالمية راكمتها في الحقبة الاستعمارية، وأنهم أقدر على فهم مشكلات العالم الفقير من أشقائهم الأمريكيين. لكن ليس هناك من يطرح، لا في الولايات المتحدة ولا في أوروبا ولا في الجنوب، فكرة أن يكون العالم بأجمعه مسؤولاً عن بلورة هذه السياسة العالمية ومشاركاً في تحقيق أهدافها، أي في تنظيم شؤون العالم كله وليس في تنظيم شؤون كل دولة من دوله. وهذه في نظري هي السمة الأبرز لأزمة العلاقات الدولية والوضع الدولي اليوم.

□ ربطتَ نظام القطب الواحد الذي تقوده حالياً الولايات المتحدة بالفوضى. لكن في عهد الثنائية القطبية بين الولايات

المتحدة والاتحاد السوفياتي لم يكن العالم أكثر استقراراً. وفي حقبة الحرب الباردة كانت هناك حروب في عدة مناطق أفريقية وفي منطقة الشرق الأوسط وفي أمريكا اللاتينية، واعتُبرت جميعها بأنها انعكاس بشكلٍ أو بآخر لصراعات الحرب الباردة. وهكذا كانت الحرب الباردة مظلّة لتغطية صراعات عرقية وإثنية داخل الأقطار، وساعدت على بروز دكتاتوريات وانتهاكات حادة لحقوق الإنسان وصلت إلى حد الجرائم والمذابح المصنفة كجرائم ضد الإنسانية مثل ما قام به بول بوت وبينوشيه وغيرهم. في حين أن نظام القطب الواحد في الوقت الحالي يمنع وجود مثل هذه الانتهاكات، فقد صار هناك سياسة واحدة معلنة هي على الأقل احترام حقوق الإنسان بحدودها النسبية؟

أنا لا أقول إن العالم أو المنظومة الدولية تتجه اليوم نحو نزاعات عديدة بينما لم تكن هناك نزاعات في العالم. ما أقوله هو أن حجم النزاعات ونوعها سيزدادان. وهذا ما حدث في العقد الماضي ، سواء أكانت النزاعات نزاعات داخلية أم خارجية. نستطيع أن نقول إنه بعد نزاعات التخلص من الاستعمار في منتصف القرن الماضي مالت الأوضاع الدولية نحو الاستقرار النسبي في جميع المناطق. وهو ما عبّرت عنه النظرية الاستراتيجية الدولية التي صاغت مفهوم الحرب الباردة. لكن مع زوال التوازن القطبي الثنائي وانهيار تجارب الدول الشمولية التي سميت اشتراكية شهدت العديد من الدول الصغيرة بل المتوسطة، انهيارات مماثلة للتوازنات الداخلية في إطار تبدل موازين القوى الدولية والإقليمية. وبالمقابل لا تسمح التوترات التي يولدها الصراع من أجل تقرير مصير النظام العالمي الجديد وطبيعة القوانين

التي ستحكمه، بما في ذلك طبيعة العولمة ومضمونها، بنشوء شروط الاستقرار الوطني، حتى داخل الدول الكبرى. ومن هنا فقد لاحظ المراقبون الاستراتيجيون زيادة كبيرة في النزاعات الداخلية. وبالفعل تشير التقارير الاستراتيجية الدولية إلى أن النزاعات الداخلية قد تفوقت في العدد منذ ثلاثة عقود على النزاعات الخارجية. وكما ذكرت لا ينبغي أن ننسى أن وجود الاتحاد السوفياتي في الحقبة الماضية التي كنا نسميها بنظام القطبية الثنائية قد ساهم كثيرا في تجميد العديد من النزاعات أو تهدئتها، بل قطع الطريق عليها داخل الدول الصغيرة وبين الدول نفسها. فقد عملت السياسة السوفياتية التي سعت في مرحلة الحرب الباردة إلى الحفاظ على الوضع الدولي القائم على ضبط الحركات الوطنية التحررية وجعلها أكثر اعتدالا، بصرف النظر عما إذا كانت رديكالية هذه الحركات مشروعة أو غير مشروعة.

ثم إنه لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن أسباب النزاعات الراهنة تختلف كثيراً عن تلك التي عرفتها الحقبة الماضية منذ الحرب العالمية الثانية. فمعظم الحروب التي حصلت في الماضي كانت مرتبطة بشكل أو بآخر بالتنافس الاستعماري بين الدول الصناعية الكبرى على موارد البلاد الضعيفة أو بصراعات التحرر من الاستعمار، أي كانت لها علاقة بصورة او بأخرى بالمسألة الاستعمارية التي بقيت مسألة تاريخية شغلت البشرية لأكثر من قرن. فكما ملأت الحروب القومية الأوروبية لاقتسام العالم غير الأوروبي النصف الأول من القرن العشرين غطت حركات الشعوب المستعمرة أو نصف المستعمَرة للتحرر من الهيمنة الاستعمارية معظم النصف الثاني من هذا القرن نفسه. والواقع أن معارك تصفية الاستعمار لم تكن حروباً بالمعنى الحرفي للكلمة بقدر ما كانت مزيجاً من الانقلاب المجتمعي والتغير السريع في البنيات

التقليدية ومن سعي الشعوب المستعمرة إلى التحرر من النير الأجنبي. لقد كانت مصهراً للمجتمعات التي انتقلت من العصر القديم إلى العصر الحديث عبر الاستعمار وبالصراع ضده معاً، ولم يكن هدفها الحرية والاستقلال فحسب، ولكن قبل ذلك المساواة والتنمية والتقدم الحضاري. وإلى جانب هذه الثورات الاستقلالية التي اتبع بعضها كما في الهند السبل السلمية واللاعنفية، عرفت المجموعة البشرية كذلك نمط الثورات الاجتماعية الأيديولوجية التي جرت بموازاة الحروب التحررية أو في إثرها وسياقها بين ممثلي التيارات الفكرية والسياسية، المحافظة الرأسمالية أو الإقطاعية، وممثلي الطبقات الوسطى الناشئة، القومية والاشتراكية. ومعظم هذه الثورات كان نابعاً من التوترات الاجتماعية العميقة التي خلّفها النمو السريع والمشوه في الكثير من الأحيان للرأسمالية.

وقد ساهم نظام القطبية الثنائية في نظري في لجم الكثير من النزاعات وفي حل الكثير من مشاكل التحرر الوطني، مع تجنب التورط في حروب كبيرة، خاصة بين الدول المنتمية للمجوعة نفسها، سواء أكانت دولا صناعية أم فقيرة. وانحصرت النزاعات أو معظمها داخل كل دولة بين اليمين واليسار وقوى الثورة والمحافظين، وكانت بالتالي صراعات أيديولوجية بالدرجة الأولى. وكما بقيت الحروب قليلة بين الدول بشكل عام في النصف الثاني من القرن الماضي، وبشكل خاص في أوروبا والدول الصناعية، كانت رهاناتها أيضا واضحة ومحدودة. وهذا ما جعلها محصورة في المكان وذات نموذج واحد تقريباً مرتبط بقضايا التكوين الوطني وبناء نظام سياسي واجتماعي.

أما اليوم فمن الممكن أن نقول إن الجزء الأعظم من المهام

التقليدية للتحرر من الاستعمار قد تحقق خلال القرن الماضي. وتحقق أحياناً إلى حد كبير بمساعدة التوازن الذي أحدثه وجود الاتحاد السوفياتي وبالاعتماد جزئياً على حق تقرير المصير الذي أقرته مبادئ الرئيس الأمريكي ويلسون. وبالمثل، مثلما أصبحت حروب نزع الاستعمار من الماضي أصبحت مهام ثورة التحرر من الرأسمالية شيئاً من الذاكرة، ولم تعد قائمة على جدول أعمال أي طبقة اجتماعية. وحلت محلها رؤية إصلاحية ديمقراطية تركّز بشكل أكبر على نموذج العلاقات بين الأفراد والجماعات وعلى احترام الحقوق الإنسانية. ويطبع الحروب الجديدة المتزايدة والمتسعة الانتشار سمة رئيسية هي أنها أصبحت حروباً عولمية، أي ليست محصورة في مكان وربما ليست مقتصرة على زمان. وإنما تهم العالم أجمع وتجره إليها. ولا تنتهي بانتهاء العمليات الحربية ولكنها تمتد من منطقة إلى منطقة أخرى كبقعة الزيت. ولم يعد الدافع إليها لا إرادة التحرر الاجتماعي والوطني ولا النزاع على اقتسام المستعمرات ونهب الموارد الطبيعية بالأثمان الرخيصة، وإنما خوف الدول والجماعات، كبيرها وصغيرها، من فقدان الأمن والاستقرار، سواء أكان أمناً وطنياً أم اقتصادياً أم سياسياً أم غذائياً أم حتى مائياً. لقد أصبحت حروباً جيوستراتيجية.

ومن الاستخدام الذرائعي لهذا الخوف على الأمن والاستقرار سوف تولَد الحرب الدولية ضد الارهاب في عالم ما بعد 11 سبتمبر (أيلول)، وفي إثره مفهوم الحرب الاستباقية أيضاً. فبعض الدول الكبرى التي تخاف على الاستقرار فيها أو تتعرض لتهديدات فعلية تطالب اليوم أن يكون لديها الحق في أن لا تقف مكتوفة الأيدي، وأن تتدخل في شؤون غيرها، القريب والبعيد، لتزيل أسباب التهديد

وتقضي على صانعيه. وهذا هو الحصاد الرئيسي لزوال النظام الدولي الثنائي القطبية الذي كان يضمن بشكل دقيق وساكن معاً استقرار العلاقات الدولية ويزيل من الأذهان أي فكرة لإعادة ترتيبها أو العبث بها. فقد كان هذا النظام يكرس في الواقع استقرار الأوضاع الدولية بقدر ما كان يحرم على أي معسكر خرق جدار الأمن للمعسكر الآخر، تحت طائلة التهديد بالحرب المدمرة أو بالمحرقة الكونية. وهذا ما كان يضمنه وجود حلفين عسكريين متوازيين يقف كلٌ منهما في وجه الآخر، حلف وارسو وحلف الأطلسي.

إذن في إطار الحرب الباردة ونظامها كانت الجبهة العالمية ثابتة ومستقرة. بالتأكيد لا يمنع هذا الاستقرار ولم يمنع حصول بعض الحروب والنزاعات داخل خطوط كل من المعسكرين المتنافسين أو وراء خطوط المعسكر العدو بين زبائن الدول الكبرى. لكن لم يكن لتلك الحروب أن تخل بالتوازن الدولي العام، وبالتالي أن تهدد النظام العالمي، ولا أن تقود إلى التشكيك بمصداقية الدول الاستراتيجية وقدرتها على الاستمرار. وليس الأمر كذلك اليوم. فكما تبدل مفهوم التهديد الأمني وتعريفه تغير طرح الموضوع الاستراتيجي تماماً، ولم يعد الامر يتعلق بالحفاظ على السيادة أو الاستقلال أو السيطرة لدولة من الدول في حدود معينة في الزمان والمكان. فعلى نظام من التهديدات المتبدلة واللامنظورة النابعة من اضطراب النظام وهشاشته يرد مفهوم ديناميكي للأمن لا ينظر إلى الحرب والتدخل كوسيلة لصد العدوان عن النفس، ولكن كأداة لإعادة بناء التوازنات الدولية في كل الأقاليم، في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وأوروبا، والتحكم بها، أي كاستراتيجية عالمية أو بالأحرى عولمية. والولايات المتحدة لا تستخدم الحرب اليوم بشكل رسمي لتغيير النظم السياسية في العالم

فقط، وإنما تنظر إليها كوسيلة رئيسية لترتيب الأوضاع الدولية الاقتصادية والاستراتيجية، أي في الواقع كسياسة رسمية دولية. ومثل هذا المفهوم لا يمكن أن يقود إلى أي شكل من الاستقرار، ذلك أن ما يشكل أساساً لضمان الأمن الأمريكي حسب هذه السياسة هو ذاته الذي يعرض استقرار الدول الأخرى للخطر ويمثل بالنسبة لها مصدراً لتهديدات لا تنتهي أيضاً.

وقبل الولايات المتحدة الأمريكية التي جعلت اليوم من إعادة ترتيب الوضع الدولي هدفاً استراتيجياً، حاول العراق نفسه أن يستفيد من فترة الخلل الاستراتيجي، أي من أزمة القيادة الدولية التي ميزت آخر مراحل حقبة الحرب الباردة، من أجل تطوير قدرة عسكرية متقدمة تكنولوجياً وتحسين موقعه في المنطقة. فالنزوع إلى إعادة ترتيب الأوضاع داخل كل الدوائر الوطنية والإقليمية والعالمية لا يقتصر على الدولة الأكبر ولكنه أمر منظور في كل مكان. فالدولة أو القوة الاجتماعية التي تعتقد أن لديها فرصاً لتغيير ترتيبها وتحسين موقعها في النظام - إذ نحن نتحدث بالفعل اليوم عن تواجد الجميع ضمن نظام واحد ومتحرك للأمن والحياة معاً، وهذا هو معنى العولمة الحقيقي - لا تتردد لحظة في استغلال هذه الفرص والدفع بها إلى أقصى ما تستطيع. وإسرائيل لا تفعل شيئاً آخر غير ذلك عندما تسعى، في سياق الحرب الأمريكية العالمية ضد الإرهاب ذاتها، إلى تصفية المسألة الفلسطينية وتثبيت وضعها باعتبارها القوة الأولى في الشرق الأوسط. لكن على مستويات أقل شمولاً من ذلك شهدنا في العقدين الماضيين نماذج متعددة لهذه الحروب والنزاعات الناجمة عن خلل التوازن الدولي وانعدام اليقين، وفي إزاء ذلك سعي العديد من الجماعات إلى تحسين مواقعها على حساب الآخرين تحسباً لمواجهة

مخاطر أكبر قادمة. ومن هذه النزاعات الجديدة الطابع حروب تطهير عرقي حدثت لأول مرة في أفريقيا والبلقان، وحروب تفكيك دول في سياق نزاعات دولية وإقليمية كالبوسنة والهرسك، وحروب أخرى تهدف إلى السيطرة المطلقة مثل حرب طالبان، ورابعة تهدف إلى تغيير نظام سياسي من أجل إعادة بناء النظم الإقليمية أو ترتيب الأوضاع الدولية تحسباً للمستقبل.

باختصار، لقد حرر انهيار نظام الثنائية القطبية قوى عديدة بقيت خفية لفترة طويلة أو كامنة كان توازن الرعب يمنعها من التعبير عن نفسها بحرية، كما فتح الباب على وضع عالمي جديد تماماً، ولو أنه يشبه وضع العالم في القرن التاسع عشر، من حيث حركيته وسيولته، أي احتمالات تطوره وتبدله المفتوحة. ومن هنا أصبحت الحرب من جديد، من حيث هي استخدام للقوة ومقياس لها معاً، الوسيلة الرئيسية التي تسعى من خلالها كل دولة وكل حركة اجتماعية إلى تحسين ترتيبها أو الحفاظ على مواقعها في الترتيبات الوطنية أو الإقليمية أو العالمية. هذا هو فحوى الحرب الأمريكية العالمية التي جعلت واشنطن تدخل في صراعات مع أقرب حلفائها الاوروبيين، وهو فحوى الحرب في الشرق الأوسط وفي القفقاس وفي البلقان وبين الهند والباكستان من حول كشمير، وهو كذلك فحوى معظم النزاعات التي جرت بعد الحرب الباردة في أفريقيا. فما هو مطروح اليوم في جميع هذه الحروب والنزاعات هو إعادة توزيع المصالح، الوطنية والإقليمية أو العالمية، والتحكم بصياغة جدول الأعمال الحقيقي للدولة أو المنطقة أو العالم. فالصراع في الشرق الأوسط يدور اليوم بشكل واضح حول تعيين من هو الذي يضع جدول الأعمال الإقليمي؟ هل هي إسرائيل في فلسطين وهل هي الولايات

المتحدة في العراق والخليج والمشرق أم الدول العربية؟ هل تكون إسرائيل ومن خلفها الولايات المتحدة هي التي تحدد مضمون الأمن في المنطقة وتعريف مصالحها الأساسية أم الدول العربية؟ ومن الواضح أنه لا يوجد اليوم في منطقتنا أي اعتبار لجدول أعمال عربي، بل ولا اعتراف بإمكانية العمل على بلورة جدول أعمال واحد أمريكي-عربي - إسرائيلي. فليس هناك سوى جدول أعمال واحد أمريكي وعلى هامشه إسرائيلي. ولذلك فالصراع مستمر. ومضمون هذا الصراع أوسع في الواقع من مسألة السيطرة على المنطقة أو على الأراضي الفلسطينية المحتلة بعد 1967. ولا يعني مفهوم إعادة ترتيب الوضع الإقليمي شيئاً آخر سوى تغيير الأوضاع الجيوسياسية والسياسية والأيديولوجية في المنطقة بما يسمح لجدول الأعمال الأمريكي، والإسرائيلي بقدر ما يتوافق معه، أن يكون هو المعمول به من قبل الجميع. وفي إطار هذا الترتيب الأمريكي الجديد للمنطقة، وكجزء منه فقط، تطمح إسرائيل إلى أن تلعب في المشرق دور الدولة ذات التفوق الشامل، لكن بالانسجام مع الولايات المتحدة وبالتفاهم معها. وهذا يعني أن على الدول العربية أن تقر للولايات المتحدة وفي إثرها إسرائيل بأسبقيتها في صياغة جدول الأعمال التاريخي للمنطقة وحقها في أن يضمن النظام الإقليمي هيمنتها ومصالحها الكبرى، ومن ضمن هذه المصالح استقرار وأمن وتفوق إسرائيل ومحورية دورها في جميع المجالات وبشكل خاص في المجال الأمني المرتبط بقضية امتلاك أو عدم امتلاك أسلحة الدمار الشامل.

□ إذا عدنا إلى مسألة طبيعة إدارة الولايات المتحدة للعالم، نجد نظريتين: الأولى طوّرها هنتنغتون في مقالٍ له في (فورين أفيرز) تقول إن الولايات المتحدة تتصرف (lonely

(super power) كقوة عظمى وحيدة، لكنها رغم ذلك لا تستطيع أن تتعامل مع العالم كما لو كان وحيد القطبية، فهي تلجأ إلى قوى إقليمية أخرى مثل أوروبا في الوقت الحالي. وهناك نظرية أخرى تحدّث عنها مايكل هاردت وأنطونيو نيغري في كتابهما (الإمبراطورية) تقول إن الولايات المتحدة تتصرف كإمبراطورية عظمى أو تتعامل مع الدول بالمنطق الإمبراطوري. فالولايات المتحدة تفرض على القوى الإقليمية الصاعدة في العالم جميعه رغباتها وأجندتها الخاصة المتعلقة بها. فهل تعتقد أن الولايات المتحدة تتصرف كإمبراطورية أم أننا في نظام متعدد الأقطاب؟

في عهد الإدارة الديمقراطية التي مثلها الرئيس كلينتون تصرفت أمريكا، مستمرة على خطى سياسة الرئيس جورج بوش الأب، بوصفها قطباً وحيداً من دون أن تتجاهل الدول الأخرى الكبيرة الأقل وزناً. وعكس تعزيز حلف شمال الأطلسي الذي يضم أكثر الدول الأوروبية وتوسيعه إرادة الولايات المتحدة في أن تفرض قيادتها على العالم. وقد تبدلت الأمور بعد صعود الرئيس جورج بوش الابن إلى السلطة مع إدارته اليمينية المتطرفة. ففي عهد الرئيس الحالي أعطت واشنطن لقيادتها العالمية مفهوماً جديداً متطرفاً أيضاً لا يجعل من الولايات المتحدة الأكبر بين الكبار ولكن الوصي على مصائر البشرية والمصدر الوحيد للقرار العالمي. وبهذا أصبحت واشنطن تدّعي لنفسها الحق في أن تُملي جدول أعمالها على الجميع. وهذا هو جوهر المنطق الإمبراطوري المهووس بالاستقرار وبالمحافظة على الوضع القائم ضد كل ما يمكن أن يظهر هنا وهناك على اتساع العالم من المقاومات ضد السلطة الإملائية الأحادية لواشنطن. والشيء

المشترك في الحقبتين هو فرض القيادة الأمريكية للعالم، سواء بالتعاون الجزئي مع الدول الصناعية الكبرى أو بصرف النظر عن أي تعاون دولي وبالاستخدام المنهجي للقوة الدبلوماسية والعسكرية.

لكن مع ذلك لا يزال من السابق لأوانه الحكم على النظام العالمي القادم الذي بدأت إرهاصاته بعد انهيار الثنائية القطبية. فلا تزال المنظومة الدولية في حالة حركة ولم تستقر بعد. وليس من المؤكد أنها ستستقر بسرعة. والولايات المتحدة التي تلعب الآن دور مركز الإمبراطورية تواجه على المستوى الاقتصادي صعوداً سريعاً لأقطاب مهمة جداً مثل أوروبا والصين.

□ لكن هل تعتقد أن الاستقرار يمكن أن يتحقق في النظام الدولي. أم هو هدف مثالي لا يمكن تحقيقه أبداً بالنظر إلى الحراك التاريخي للمجتمعات؟

عندما نتكلم عن الاستقرار فنحن نتحدث عن استقرار نسبي، وفي أغلب بقاع العالم. لكن تبقى هناك مناطق يسودها عدم استقرار لأسباب مختلفة، كما هو الحال في منطقتنا الشرق أوسطية بسبب وجود أهم احتياطيات الطاقة وسعي الغرب إلى توطين إسرائيل وحل المسألة اليهودية على حساب المجتمعات العربية. ونستطيع أن ندرك معنى الاستقرار إذا قارنا بين ما عاشته أوروبا والمعسكر الصناعي عموماً في العقود التالية على الحرب العالمية الثانية وما عاشته منطقة مثل منطقة الشرق الأوسط مثلاً. فمما لا شك فيه أن ما عرفته أوروبا وأمريكا وكندا منذ منتصف القرن العشرين كان حقبة استقرار تميزت بالتفاهم الإقليمي وانعدام النزاعات والحروب التي طبعت النصف الأول من القرن ذاته. وحتى في آسيا وأفريقيا بقيت الحروب محدودة

بين الدول في الفترة ذاتها، إذا استثنينا تلك المرتبطة بالتنافس السياسي الأيديولوجي بين القطبين. بل يمكن القول إنه خلال النصف الثاني من القرن العشرين تزايد الأمل في معظم مناطق العالم النامية بإمكانية تحقيق التنمية والتقدم والاندماج في نموذج واحد للحضارة. أما الدول الصناعية فقد عرفت فترة من أفضل فترات ازدهارها وتقدمها استمرت أكثر من ثلاثين عاماً متواصلة قبل أن تبدأ في نهاية السبعينات تباشير الأزمة الراهنة. وترسخت في تلك الفترة أركان النظم الديمقراطية والمكاسب الاجتماعية التي ارتبطت بنظم الاشتراكية الديمقراطية. وحتى في آسيا والجمهوريات التابعة للاتحاد السوفياتي السابق عاشت المنطقة فترة استقرار كبيرة منذ انتهاء الحرب الكورية وتركزت الجهود والمراهنات فيها على ربح معركة التنمية الاقتصادية. ويكفي أن نقارن ما حصل في النصف الأول من القرن العشرين الذي شهد أكبر حربين عالميتين والنصف الثاني من القرن ذاته حتى الثمانينات. ومنذ زوال الحرب الباردة تفجرت النزاعات والحروب في كل الأقاليم والقارات كما لم يحصل من قبل : في مناطق آسيا وأوروبا التي كانت تابعة لموسكو حيث لا تزال مستمرة في الشيشان والقوقاز وفي أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط.

□ لكن البعض يخالفك الرأي في ذلك فيرى أن هذه الصراعات خلال النصف الثاني من القرن العشرين كانت موجودة لكن بشكل كامن. وكان انفجارها مسألة وقت فحسب. وعندما سنحت الظروف تأججت هذه النزاعات وبرزت بقوة. مما يعني أن النظام الدولي السابق لم ينجح في إيجاد حل لهذه الصراعات وكل ما عمله هو كبتها، خاصة قضية القوميات والهويات في الاتحاد السوفياتي.

هذه طريقة في النظر إلى الأمور لا أتفق معها، فهي تخلط بين النزاعات وبين التناقضات. إن التناقضات موجودة باستمرار وبشكل دائم في كل الظروف والحالات ولكنها لا تتحول بالضرورة إلى نزاعات. وكما أن هناك حالات تتفجر فيها النزاعات بسبب عدم قدرة النظم على السيطرة على التناقضات البنيوية أو المصلحية، هناك أيضاً صيغ من التنظيم والإدارة يمكن أن تمنع أو تخمد النزاعات بإيجاد أساليب مباشرة أو ملتوية للتخفيف من حدة التناقضات وامتصاص التوترات. وربما كان السبب الأهم في خمود النزاعات في الحقبة السابقة على الأزمة الدولية، التي واكبت أيضا انهيار الكتلة السوفياتية وانتهاء الحرب الباردة، هو انتشار الآمال العريضة، في المجتمعات الغربية والشرقية معاً، بحتمية التقدم والتنمية والازدهار. وفي ما يتعلق بالاتحاد السوفياتي السابق ليس هناك شك في أن قطاعات كبيرة من الرأي العام في الجمهوريات الخاضعة كانت ترى فيه، بالرغم مما يعتوره من عيوب، إطاراً قانونياً وسياسياً ضامناً للحد الأدنى من الأمن والنظام والسلام الاجتماعي، وكذلك للحد الأدنى من المكاسب الاجتماعية. كفرص العمل والتنمية والتعليم، وحد أدنى من الضمانات الثقافية للقوميات المختلفة، وكانت بالتالي قابلة للتسليم له. ولنأخذ مثال يوغوسلافيا التي تكونت من قوميات عديدة كانت متباعدة فقرّب بينها المشروع والنظام الاشتراكيين لعقود عديدة وحوّلها إلى دولة اتحادية واحدة. لا نستطيع هنا مثلا أن نقول إن النزاعات كانت كامنة بسبب إخماد النظام لها ثم تفجرت بعد زوال النظام ولكن، بالعكس. لقد نجح نظام الرئيس تيتو وحزبه الاشتراكي، لأسباب عديدة عقائدية وسياسية وتاريخية، في الجمع بين قوميات متعددة ومتباعدة ليكون دولة جديدة تماماً، هي جمهورية يوغوسلافيا

الاتحادية، على أسس تتجاوز القومية. بمعنى آخر إن نمط التنظيم السياسي قد سمح بتجاوز التناقضات القومية، بقدر ما طرح مشروعاً غير قومي للحياة الاجتماعية. ولم تتفجر النزاعات من جديد إلا عندما اكتشفت القوميات العديدة قبل زوال الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة أن المشروع الاشتراكي قد وصل إلى طريق مسدود، أي لم يعد يضمن التنمية المستمرة والمكاسب التي يتوقعها الأفراد والتي وعد بها. فانقلب الوضع ضد النظام الشيوعي بأمل إعادة الارتباط بالنظام الرأسمالي الذي بدا، بعكس النظام السوفياتي، أكثر قدرة على تحقيق الآمال بالتقدم المادي والمعنوي والسياسي. وفي إطار المقاومة ضد النظام المنهار والالتحاق بالنظام الرأسمالي لأوروبا الغربية انهارت الأسس والأسباب التي قامت عليها الدولة الاتحادية وحصل الانفصال. فلم يأت الانفصال بسبب ارتخاء قبضة النظام الحديدي الذي لم يعد يستطيع كبت النزاعات التاريخية، ولكنه جاء نتيجة الشعور بانسداد آفاق التنمية والتقدم في إطار النظام الاشتراكي الاتحادي، وإخفاق هذا النظام في تقديم المكاسب المنتظرة منه والذي كان يعد بها. إن انهيار النظام الاقتصادي والسياسي والأخلاقي هو الذي أعاد الحياة إلى الأيديولوجيات الأقوامية. فقد تنشط الحس الأقوامي بموازاة انفتاح الآفاق في المعسكر الغربي، واستخدمت الأيديولوجيات الأقوامية في الواقع كذريعة للانفصال بهدف الالتحاق بالمشروع والنظام الأوروبي وكانت وسيلة لتحقيقه وليس العكس. والآن ليست النزاعات القومية بين الدول السابقة هي محرك التاريخ فيها ولكن اندماج هذه القوميات جميعاً في النظام الجديد الذي سيعيد توحيدها في الواقع بأسلوب آخر وحسب قواعد تختلف عن القواعد البيروقراطية التي كانت سائدة في النظام القديم.

وهذا ما حصل أيضاً في أفريقيا وغيرها من مناطق العالم على أثر إخفاق مشروع التحرر الوطني الذي ظهر لبعض الوقت وكأنه مشروع تحرير فعلي للشعوب الفقيرة والمستعمرة من نير التبعية والتأخر والاستبداد الأبوي وتخليصها من الفقر والمرض والجهل. وكان حلم بناء الدولة - الأمة الضامنة للأمن والراعية للفرد والمانحة للحقوق والحريات قد شجع الجماعات القومية المتعددة والقبلية على تجاوز عصبياتها التقليدية والالتحاق بالدولة وإعلان الانتماء إليها، مما سمح بتعميم نموذج الدولة الحديثة في دول أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وغيرها. وهذا ما حصل لمشروع الوحدة العربية أيضا. فما شهدناه منذ اتفاقيات كمب ديفيد المصرية الإسرائيلية عام 1978 عند الدول العربية جميعاً هو الانكفاء على استراتيجيات قطرية ووطنية كان نتيجة الشعور الشامل بأن التحالف العربي الذي مثلته الجامعة العربية أو فرضته الحركة القومية العربية لم يعط نتائج أفضل، ولم يكن أكثر نجاعة في مواجهة التحديات الخاصة في كل قطر، وأن العمل الانفرادي ربما يقدم نتائج أفضل لأنه يتماشى مع مخططات الحلف الغربي والأطلسي في المنطقة، ولو تم على حساب بعض الشعوب العربية. وهو ما حدث بالضبط. ففي البلاد النامية جميعاً كما هو الحال في المنطقة العربية، أدى انهيار الحلم والمشروع القوميين معاً إلى تقويض أسس الكيانات السياسية القومية الجديدة أو المنشودة التي قامت بين أطراف مختلفة لكن ليست متعادية ولا متناقضة بالضرورة.

وقصدي من التدقيق في هذه المقولات التي عرضتها أن أزيل من الذهن تلك الأفكار الخاطئة التي تنظر إلى التاريخ والجماعات نظرة ثابتة وجامدة وتعتقد بأن هناك نزاعات طبيعية أي أصلية ومتأصلة لا تحول ولا تزول ولكنها تكمن ثم تبرز من جديد. فالأوضاع الدولية

والاجتماعية المتغيرة تلغي أنماطاً من النزاعات وتولد نزاعات جديدة بقدر ما تخلق فرصاً وتطلق رهانات جديدة أيضاً. كما أن النزاعات ليست حتمية في أي ترتيب وطني أو إقليمي أو دولي وإنما هي دائماً ثمرة عدم اتساق في النظام الذي يجمع بين الأطراف المختلفة سواء أكان نظاماً وطنياً أم إقليمياً أم دولياً. ومن النزاعات ما هو بالفعل استمرار لنزاعات قديمة لم نجد لها الحل ومنها ما ينشأ من الحاضر بسبب تناقض المصالح أو تنازع الآمال والأهداف، ومنها ما ينفجر بسبب سوء الإدارة والقيادة والتقدير فحسب.

فنظام الإدارة والقيادة والتسيير هو الذي يطور النزاعات وهو الذي يزيلها أو يخفف منها حسب ما إذا كان نظاماً ناجعاً أم فاشلاً. وعندما تدرك الجماعات المنضوية تحت لواء نظام ما أن مصالحها متضررة منه، أو أنه لم يعد يفتح لها أي أفق جديد، تبدأ عملية الانفكاك عنه والتطلع إلى نظام آخر أو صيغة أخرى للتعاون والارتباط. وهكذا تبدأ دورة صراع ونزاع مع الأطراف الأخرى الداخلة في النظام والتي ترفض التخلي عن الصيغ القديمة التي تخدم مصالحها أو لا تبدو أنها تضر بها. والتفكك الذي شهدته في العقدين الأخيرين العديد من الدول القومية التي نشأت على صورة الدول الأوروبية، لكن من دون وجود الشروط والمعطيات والموارد الضرورية لبناء دولة ـ أمة بالمعنى الحقيقي، كان مصدراً لقلق كبير عند الجماعات التي أصبحت تشكك في جدوى العلاقات التي تربط بينها أو في معناها، وأخذت تفكر في التحلل من التزاماتها وتمسكها بها. ولكنها وجدت نفسها، في غياب الآفاق أو البديل الواضح داخلياً وخارجياً، كما هو الحال عندنا، من دون جدول أعمال تاريخي تجمع عليه ومن دون دليل مشترك. وتراجعت عندها جميع القيم أمام ما أصبح يبدو وكأنه معركة بقاء أو

موت. وقد نجم عن ذلك موجات من العنف المنفلت والحروب المأساوية.

وحتى في الدول التي لم تتفكك فيها الدولة الحديثة كلياً عملت الضغوط ذاتها التي أدت إلى تفكيك الدولة الوطنية هنا وهناك على تعميق النزاعات داخل المجتمعات وتعميق التناقضات والتمايزات العمودية والأفقية معاً. وزادت في هذه الدول طموحات العصبيات المختلفة إلى السيطرة على موارد الدولة كلها وإخضاعها لمصالحها الخاصة. وكل ذلك يشير إلى أن جزءاً كبيراً من الصراعات الراهنة نابع من أزمة الدولة الوطنية الحديثة أو الأمم والوطنيات الجديدة التي بقيت في معظم بقاع الأرض هشة وغير مكتملة، لم تصمد للتحديات الكبيرة التي أطلقتها في مواجهتها حركة العولمة واستراتيجياتها الكبرى، وليست نزاعات قديمة لم يمكن حلها أو أخمدت بالقوة.

□ **بالعودة إلى فشل المشاريع القومية أو الاشتراكية، هناك إقرار بأن الانهيار لم يكن عسكرياً فقط وإنما شمل مجموعة من النظريات والقيم التي سادت في الفترة السابقة. هل يمكن للأطروحات النقيض لهذه النظريات المتمثلة في الليبرالية السياسية والديمقراطية وحقوق الإنسان أن تأخذ أفضلية نسبية بالنسبة لمختلف الشعوب في العالم؟ هل نستطيع أن نفك الارتباط المتلازم ذهنياً وقيمياً بين الأطروحات الإنسانية المتمثلة في هذه القيم، والنزوعات السياسية المترافقة معها، بمعنى هل سيادة هذه المفاهيم إنسانياً يرتبط حتماً بسيادتها سياسياً؟ وكمثال على ذلك: لو افترضنا جدلاً أن الولايات المتحدة لا تمثل الآن قطباً وحيداً، هل من الممكن لهذه القيم نفسها أن تسود لو لم تكن معبرة عن الأنموذج القيمي الغربي؟**

ربما تقصد الارتباط بين مجموعة من القيم الاجتماعية وأنماط من الحكم والممارسة السياسية. لا أعتقد أن هناك ارتباطاً ميكانيكياً وجامداً بين منظومات القيم الإنسانية وأنماط معينة من النظم السياسية حتى لو أن هذه المنظومات قد ولدت في إطار الصراعات السياسية. فللثقافة استقلاليتها النسبية بالمقارنة مع السياسة والاقتصاد من دون أن يعني ذلك أنها يمكن أن تنفصل عنهما. لكن ليست العلاقة على أي حال علاقة تبعية. فأنا لا أعتقد أن القيم القومية والاشتراكية، بما تمثله الأولى مثلاً من قيم المساواة القانونية بين جميع الأفراد والحرية الأساسية والحرمة الشخصية وبما تمثله الثانية من التأكيد على مبادئ العدل والإنصاف، قد ماتت أو سوف تموت بانهيار النظم التي رفعت شعاراتها أو استمدت شرعيتها منها؟ وبالمثل لا أعتقد أيضاً أن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان لصيقة بالليبرالية الاقتصادية أو هي مناقضة بأي شكل للقيم الأولى أو بديلاً عنها. إنها تعبّر جميعاً في نظري عن تطور مفهوم الإنسان ومحتوى الإنسانية في ما وراء النظم الاقتصادية والسياسية وبفضلها أيضاً. وهي تشكل مجتمعة عناصر متضافرة ومتفاعلة في تصور جديد للمجتمع وللسياسة وللحياة المدنية عموماً. لكن التركيز داخل دائرة القيم السياسية والمدنية التي تنتمي إلى الحداثة قد يختلف من حقبة إلى أخرى. فقد كان لفترة مركّزاً على قيم الحرية الفردية والاستقلال الذاتي ثم انتقل إلى قيم العدالة والإنصاف ثم إلى قيم القانون والحق، والآن ربما هناك عودة غير معبر عنها بما فيه الكفاية لنوع من الأنسية الجديدة التي تربط بين قيم الفردية والاستقلال الشخصي والحرية والحق.

وكما أن تراجع المفهوم القومي للدولة الذي كان الحلم الناظم لكل الأمم أو الجماعات الجديدة، في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية

وضع هذه الجماعات في حيرة من أمرها وأفقدها معنى تكوينها ووحدتها، أدى انهيار المشروع الاشتراكي الاجتماعي إلى إغلاق آفاق التقدم أمام مئات ملايين البشر وترك الجماعات من دون رؤية موجّهة. لكن في الوقت نفسه، بقدر ما فجر هذا الانهيار هنا وهناك قلقاً عميقاً عند الجماعات والأفراد على مصيرهم أو مستقبلهم، حثهم ولا يزال يحثهم على اكتشاف بدائل جديدة تشرع للتعاون والترابط وتعيد خلق الآمال. فمن غير الممكن للإنسان أن يعيش من دون رؤية موجهة ومن دون تصوّر لمصيره ومستقبله.

من هنا بدأ البحث من جديد لاستعادة بعض القيم أو إعادة بنائها وترميزها وشحنها بالمعنى واكتشاف قيم وتطلعات جديدة أيضاً. ومن القيم التي استعيدت بقوة خلال الحقبة الماضية حقوق الإنسان التي أصبحت بمثابة المرجعية الواحدة للمجتمعات البشرية التي تريد أن تشترك في حضارة واحدة أو تنتمي إلى الحضارة المعاصرة. فلم يتطور مفهوم حقوق الإنسان خلال أي حقبة في التاريخ كما تطور في السنوات الثلاثين الأخيرة. وبالمثل، تمت في العديد من أوساط الرأي العام العالمي وليس العربي فحسب استعادة العديد من القيم الدينية والروحية على سبيل السعي إلى استخلاص رؤية موجهة للمجتمع من التقاليد والمنظورات الدينية. وبدا الدين من جديد بانياً لنظم سياسية ومدعماً لوحدة الدول والمجتمعات في العديد من الحالات وحل في ذلك محل الفكرة الوطنية والقومية.

وجميع هذه الرؤى رؤى تاريخية أي مرحلية مرتبطة بظرف تاريخي محدد هو انهيار المنظومات الأيديولوجية الكلاسيكية التي وجهت خلال الحقبة الحديثة سياسات وسلوك كافة الجماعات البشرية أو أغلبيتها الساحقة. لذلك أكرر أنه لا يمكن للمجتمعات أن تبقى من

دون رؤية لأن ذلك يهدد الشرط أو الوضع الإنساني نفسه. إذ تعني الرؤية وجود معايير ومبادئ وقواعد عملية وأخلاقية مستبطنة إلى حد كبير توجه الأفراد وتنظم علاقتهم بعضهم ببعض داخل المجتمع، كما توجه وتنظم علاقة المجتمعات في ما بينها بما تتمتع به من قدر كبير من القبول. وهذا هو الذي يبني المجتمعات. فالإنسان لا يمكن أن يبني مجتمعه دون تصور لطبيعة علاقاته الاجتماعية مع الآخرين.

وهذا ما يفسر الانتشار الواسع لمفهوم حقوق الإنسان في الفكر العربي، الإسلامي والعلماني معاً، في العقود القليلة الأخيرة. فقد بدت الحاجة ماسة عند الفئات التي ما زالت تمتلك الحد الأدنى من المبادئ والشعور الإنساني والاهتمام بالشأن العام إلى مرجعية تبني عليها ممارستها وبشكل خاص كفاحها ضد الاستبداد والاضطهاد وتعطيل حرية الأفراد وحرمتهم. وهذا ما دفع بالتيارات الإسلامية العديدة، أو بقسم كبير منها، إلى تبني مفاهيم حقوق الإنسان وإصدار مواثيق إسلامية حول هذه الحقوق.

لكن، كما أن هناك جزءاً كبيراً من الرأي العام الشعبي قد سعى إلى الرد على أزمة الفراغ المعياري بالتمسك بالأصول والقيم الدينية البسيطة والتقليدية، هناك جزء آخر انكفأ على نوع من العدمية السياسية والرؤية الفردية والأنانية المطلقة، ولم يعد يهتم بشيء سوى ضمان مصالحه الشخصية، وأقصى ما يستطيع أن يحققه من استهلاك مادي ومعنوي. وهناك أيضاً جزء ثالث يسعى إلى إعادة بناء الرابطة الاجتماعية على أساس إحياء القيم الحديثة الكلاسيكية المرتبطة باحترام الفرد وبالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية أو توسيع دائرة نفوذها وتعميقها. وهذه التوجهات موجودة اليوم في العالم كله وليست مقتصرة على المجتمعات العربية وحدها. وكما تفسر العودة

إلى القيم الدينية تطور الحركات الدينية الاجتماعية تفسر النزعة العدمية الانتشار الواسع للفساد الذي تشهده العديد من المجتمعات. فالشخص الذي يمتلك قيماً ومبادئ ويشعر أن المجتمع كلٌ واحد، ويشعر بضرورة وجود حد أدنى من التضامن والتفاهم والتفاعل، لا يسمح لنفسه بالسطو على موارد الآخرين. وبالعكس، في ظل غياب أو انعدام القيم الاجتماعية المستبطنة تساعد الرؤية المتمحورة حول الذات وحول المصالح الفردية على تقديم التبرير الذاتي للفساد. لكن هذه الرؤى المختلفة جميعاً ليست ثابتة ولا نهائية وهي معرضة للتبدل والتغير السريع وربما الزوال نهائياً في أجلٍ منظور بالنسبة للبعض منها.

□ الرؤى الثلاث التي طرحتها المتمثلة بنزعات حقوق الإنسان والديمقراطية والنزعات الدينية والنزعات الاستهلاكية، نلحظ أن الرابط بينها هو مفهوم الحريات بمعناها الفردي. فمثلاً النظريات الدينية تحاول أن تؤسس هذه المفاهيم على مبادئ الشورى والعدل إلى غير ذلك، أما المسيحية كما تتطورت أوروبياً خلال عصر الأنوار فقد تأسست فتتأسس على مفهوم التسامح. أما النظريات الاستهلاكية فإنها تتأسس على مفهوم الفردية. فهل يمكن ربط مفهوم الديمقراطية بالعولمة، بمعنى هل الديمقراطية هي الحامل للعولمة؟

ينبغي أن نميز أولاً بين مفهوم الحرية ومفهوم الانفلات من أي معيار وبين الحرية والديمقرطية وبين الديمقراطية كنظام سياسي والتطورات الجيوسياسية التي تؤثر في شروط ممارسة الديمقراطية وتبدل أسس النظم السياسية. فالحرية مفهوم حديث يختلف عن مفهوم الإباحية لأنه مرتبط بالمسؤولية وبشكل خاص المسؤولية

الجمعية. فالحرية تعني أن علينا المراهنة على الفرد باعتباره قادراً على الارتفاع إلى مستوى حكم نفسه بنفسه بدل أن يكون تابعاً لغيره أو عبداً أو أداة. ولذلك استتبعت الحرية التربية والتأهيل. فكي نرتقي بالفرد إلى مستوى الحرية أو المسؤولية عن نفسه ومجتمعه بدل التسليم بأمره للآخرين من المشعوذين أو الطغاة لا بد من الارتقاء بوعيه وتفكيره. وهو ما دفع إلى تكوين نظم التعليم الإجباري الحديثة التي تهدف إلى تأمين شروط تفتح الأفراد جميعاً على العقل والفكر والقيم السامية. من دون كل ذلك تصبح الحرية انفلاتاً ولا تقود سوى إلى الفوضى والاقتتال. وبالمثل الحرية هي قيمة إنسانية لا تقود حتماً وتلقائياً إلى الديمقراطية التي هي نظام سياسي يرتبط قيامه بتوفر شروط سياسية وفكرية واجتماعية عديدة وبقدرة الأفراد داخل المجتمع الواحد على تنظيم أنفسهم وتحقيق الحد الادنى من الإجماع السياسي في ما بينهم. وقد وُجدت معانٍ مختلفة للحرية قبل الديمقراطية أيضاً. فالديمقراطية لا تؤسس لمفهوم الحرية ولكنها تسعى إلى تجسيد نمط منه هو مفهوم الحرية السياسية والمدنية. ثم إنه ليس هناك أي علاقة تزامن أو ارتباط منطقي بين الديمقراطية كنظام سياسي حديث يجسد تطور نظم القيم المجتمعية وبين العولمة من حيث هي نمط جديد من العلاقات الدولية الناجم عن تطور وسائل الاتصال والتفاعل والاندماج بين الجماعات والنظم الاقتصادية والإعلامية البشرية.

وجميع الرؤى التوجيهية التي تحدثت عنها، الإنسانية الجديدة والأصولية والعدمية الاجتماعية قائمة في العولمة التي هي اليوم الإطار الجيوستراتيجي للممارسة في جميع الميادين وعند جميع المجتمعات. لكن الديمقراطية ليست رؤية أو منظومة من القيم الموجهة وإنما هي نظام سياسي يمكن أن يستخدمه أصحاب رؤى متعددة لتحقيق

أغراضهم. وهذا ما يفسر شبه الإجماع عليها عند أطراف النخب المختلفة. وأقول شبه الإجماع لأن القبول بالديمقراطية كقاعدة لممارسة الحرية الفردية لا يعني وجود مفهوم واحد عند جميع الأطراف للحرية التي ينبغي على نظام الديمقراطية أن يوفرها. فكل فرد يفهم الحرية حسب ما يوحي له التوجه الأيديولوجي العام الذي يتبناه. ولذلك يستمر الصراع أيضاً داخل الديمقراطية بين منظومات القيم المختلفة الموجودة. فالديمقراطية لا تحسم مسألة الاختيار بين الثقافات المتنازعة ولكنها تساعد على تعايشها بقدر ما تقدم للجميع الآمل بأن تسود قيمه الخاصة من خلال التنافس السلمي في ما بينها. والمجتمعات التي تنجح في ترسيخ الديمقراطية تطور في داخلها قدرة أكبر فأكبر على قبول التناقضات والتمايزات والتعايش معها بدل الخوف منها، كما تُطَوّر في داخلها آليات قوية للتفاهم واستنباط الحلول المقبولة والمتفق عليها عبر المفاوضات الاجتماعية بدل فرض الحلول الجاهزة من قبل سلطة خارجية أجنبية أو محلية.

والعولمة لم تأت بالديمقراطية ولكنها بالعكس شكلت تهديداً كبيراً لها بقدر ما أضعفت من دور الدولة الوطنية وزعزعت مفهومها. كما أنها أنجبت تحديات جديدة كبيرة بالنسبة للمجتمعات الصغيرة لا بل المجتمعات الكبيرة أيضاً في ميادين عديدة وفي مقدمها الميدان الاقتصادي الذي هو من الميادين الحاسمة في تنظيم شؤون الاجتماع البشري الحديث. ومن الأحرى القول إن العولمة مرتبطة بتعميم أزمة عالمية طالت جميع المجتمعات وأحدثت شروخاً في العديد منها كما طالت جميع الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والاستراتيجية. وجميع مجتمعات اليوم، حتى الكبرى منها، تعيش هذه الأزمة وتبحث عن حلول لها حسب مواردها الحقيقية الفكرية والسياسية

والاقتصادية. فالأوروبيون وجدوا حلولاً مختلفة لأزمة الدولة الوطنية بالاتحاد الأوروبي، ووجدواً حلاً لأزمة المشروع الاشتراكي بتطوير نظرية الديمقراطية الاشتراكية والطريق الثالث، فاستطاعوا أن يحافظوا على توازنهم ضمن النسق الاجتماعي بالرغم من مرورهم بأزمات عميقة كبيرة.

وفي العالم العربي الذي ينوء تحت أنقاض المشاريع القومية والاشتراكية والوطنية المتراكمة التي تضغط عليه وتشوش رؤيته وتعيق ممارسته وإدراكه لمصالحه، يدفع غياب الفرص التاريخية والآفاق الواضحة إلى تبني حلول سلبية وجزئية للأزمة تميل إلى تفتيت المجتمعات أكثر والتخلي عن المبادئ والقيم والقرابات، وتدفع بالتالي إلى المزيد من الضعف والتفاوت الطبقي واستخدام العنف والحروب الداخلية. أما في الدول التي لا تعبّر فيها الدولة لا عن حقيقة قومية وطنية ولا مشاريع اجتماعية وإنما تعكس إعادة إحياء البنى القبلية على أسس جديدة، مرتبطة بالحداثة المستوردة الناجمة عن توزيع الريع النفطي والتحالف مع الاستراتيجيات الدولية، تتخذ الأزمة أشكالاً مختلفة أهم ما يميزها توليف غريب بين الحداثة والتقليد أفضل ما يعبر عنه ويجسده تحجر الوعي الديني عند البعض والتحلل الإنساني عند البعض الآخر. والأصوليات المجاهدة هي ثمرة هذا الارتباط الغريب بين القديم والحديث والداخل والخارج. لكن مهما كان الأمر، أعتقد أن الأفق الديمقراطي سيزداد انفتاحاً في العالم العربي بقدر ما ستشعر الثقافات الثلاث المتناقضة والمتنازعة التي أنشأتها العولمة بأنه لا يوجد حل سريع للأزمة، ولا للنزاع، وأن الحل الوحيد المطروح أمامها هو التعايش أو الحرب المستمرة. ليست الديمقراطية، ولا تعني اليوم، في المجتمعات العربية شيئاً آخر سوى

القبول بمبدأ التعايش هذا والسعي المشترك إلى وضع ترتيباته، أي تحديد قواعد التعايش وشروطه حتى لا ينزلق نحو الحرب في كل مرة يحصل فيها تبدل بسيط أو جزئي في ميزان القوى. إن الميل نحو التعددية سوف يتنامى بقدر ما تفهم الأطراف المتنافسة جميعاً بأن الديمقراطية تشكل إطاراً قانونياً وسياسياً وأخلاقياً لتنظيم التنافس، وبالتالي لتحويل الصراع إلى مباراة سلمية بين أصحاب الثقافات المختلفة وليست ثقافة بديلة. فإذا بقينا ننظر إليها بوصفها ثقافة بديلة عن الثقافات الأخرى جميعاً سنصل بها لا محالة إلى طريق مسدود.

□ العولمة الآن تجري في مكانية ثقافية وسياسية واجتماعية واحدة، بل هي تعمل على إخضاع تواريخ الحضارات والمجتمعات الأخرى لصيرورة تاريخية تسير نحو التوحد، سواء بالنظام الاقتصادي أو بالنظام الاجتماعي، عبر تعميم النزعة الاستهلاكية أو عن طريق إشاعة إطار واحد للنظام السياسي. في ظل ذلك ظهرت نزعات في عدة مناطق من العالم كتعبير عن تأجج الهويات القومية وصعود الأصوليات وظهور حركات ممانعة للعولمة. كيف ترى مستقبل هذه الحركات، هل سيكون لها تأثير حاسم على مسار العولمة أم أن العولمة هي التي ستعمل على لجم النزعات المتطرفة فيها؟

باعتقادي العولمة قائمة على عاملين: الأول عامل التقدم التكنولوجي، وهو الأساس الموضوعي لها وهو ما مكّن الأجزاء المتناثرة والمتباعدة في المكان والزمان التي تشكل المجموعة البشرية من التواصل السريع والكثيف لتكوين كل واحد. ومن دون هذا التواصل السريع والكثيف لا يمكن تحويل العالم، مهما كانت الإرادة والوعي، أو العامل الذاتي، قويين، إلى منظومة واحدة. والثاني هو

الاستراتيجيات الخاصة بكل جزء أو طرف في العالم والتي تهدف إلى استغلال الشرط الموضوعي لتعظيم مصالح ومنافع ومواقع ذاتية. فالثورة العلمية والمعلوماتية أنشأت إمكانية اندماج أكبر بين أجزاء العالم. لكن هذه الإمكانية لا تخلق وحدة عالمية من تلقاء نفسها، وبالتالي لا تصبح واقعاً قائماً إلا بفعل استثمارها من قبل فاعلين. وعندما نتحدث عن فاعلين فنحن نتحدث إذن عن فاعلين تاريخيين لهم وعي خاص بهم ومصالح متميزة. وعندما يستثمرون الإمكانية التاريخية الموضوعية فهم يفعلون ذلك من منظورهم الخاص وحسب مصالحهم. من هنا تنشأ استراتيجيات متعددة لاستثمار فرص العولمة الموضوعية كما ينشأ الصراع بين هذه الاستراتيجيات أي بين الجماعات الصغيرة والمجتمعات التي تستخدمها. فالعولمة لا تتحقق إلا ضمن رؤية الفاعلين التاريخيين وبالتالي فهي بالضرورة صراعية وميدان صراع. وكل من يرى العولمة غير ذلك يحرم نفسه من إمكانية التعامل الإيجابي معها ويخسر الرهانات القائمة فيها. وقضية الهوية وممانعة العولمة مثلها مثل قضية الإدماج السريع أو المفروض في السوق العالمية مرتبطة بهذا الصراع والتنازع وليست مستقلة عنه.

فالولايات المتحدة الأمريكية التي تحظى في إطار هذه الثورة العلمية والمعلوماتية بتفوق لا شك فيه في العديد من الميادين العسكرية والاقتصادية تدفع إلى نمط من الاندماج يتماشى مع مصالحها ومع عناصر القوة الرئيسية التي تملكها. ولذلك اختارت منه الاندماج التجاري بقدر ما تشكل الولايات المتحدة من دون منازع السوق الأعظم والأوسع في العالم كله اليوم. وهكذا كانت السباقة أيضاً لاستغلال أدوات النظام الدولي القائمة وتجييرها لبناء استراتيجية عولمية هي الأولى من نوعها ولها المبادرة فيها. وهذه الاستراتيجية

الأمريكية المسماة نيوليبرالية والمبنية أساساً على إطلاق يد قوانين السوق، أي تحرير التجارة وخلق سوق عالمية واحدة، بحيث يمكن للبضاعة أن تنتقل من بلد إلى بلد ومن منطقة إلى أخرى من دون قيود، تعطي الأسبقية للاقتصادات الأكثر تقدماً تقنياً وبالتالي الأكثر إنتاجية، وتجعل الولايات المتحدة هي الرابح الأكبر في السوق العالمية الجديدة المفتوحة. وفي مواجهة ذلك تشعر الجماعات الأقل نمواً والأقل قدرة على المنافسة بما فيهم الأوروبيون أنه لابد من استراتيجية أخرى أو من تعديل في الاستراتيجية الأمريكية النيوليبرالية يجعل العولمة تأخذ بعين الاعتبار مصالح الشعوب المتوسطة أو الفقيرة. وهذا ما اضطر المنتدى الاقتصادي العالمي الليبرالي نفسه، منتدى دافوس، أن يقره في مؤتمره الأخير عام 2003. ولا تزال تتنامى قوى عديدة عالمية تظهر تناقضات وعدم اتساق ومساوئ الاستراتيجية الأمريكية العولمية، وهذا ما تعبر عنه المنظمات المعارضة للعولمة ومنظمات البيئة وغيرها، وأيضاً التكتلات الصناعية الأصغر كاليابان والاتحاد الأوروبي، التي أظهرت شيئاً من المعارضة لعقيدة التقديس المطلق لسياسة حرية التجارة.

لكن حتى الآن، بالرغم من التظاهرات الواسعة والمتزايدة ضد العولمة النيوليبرالية، لم يتبلور بعد أي بديل استراتيجي متسق ومتكامل يمكن أن يفتح الباب أمام نمط جديد من استغلال فرص الاندماج العالمي الذي تسمح به الثورة المعلوماتية. فالحركات المعادية للعولمة يغلب عليها طابع الاعتراض والاحتجاج في حين أن الدول الصناعية الأخرى لا تملك استراتيجيات بقدر ما لديها اقتراحات تقدمها للولايات المتحدة لإيجاد تعديلات جزئية في هذه الاستراتيجية تسمح لها بالحفاظ على الحد الأدنى من المصالح. فمثلاً اعترضت فرنسا

على اعتبار المنتجات الثقافية، كغيرها من السلع، بضائع تجارية عادية وطالبت بأن يعطى للدول الحق في ما أسمته الاستثناء الثقافي بحيث يمكن دعم المنتجات الثقافية لأنها تمثل شيئاً أكبر من البضاعة المادية الاستهلاكية. لكن هذا قطاع واسع لا تريد الولايات المتحدة أن تتركه خارج السوق ومنطق الربح.

□ هذا بدوره يطرح السؤال التالي: ما هي حدود تأثير ثقافة العولمة أو الثقافة النيوليبرالية على ثقافة المجتمعات الخاصة؟

ثقافة عصر العولمة ليست ثقافة جاهزة ومنجزة. إنها تتكون أيضاً في الصراع والتنافس في إطار الحقل الثقافي الجديد الذي يتكون في هامش الاندماج الإعلامي والعلمي. وهي ليست بالضرورة أو لن تكون ثقافة النيوليبرالية ولا ثقافة أمريكية. ومن المحتمل أن تكون ثقافة العولمة السائدة في معظم بقاع الأرض هي ثقافة المقاومة والرفض والانطواء على الذات. لا يزال من المبكر بعدُ تحديد ملامحها الرئيسية، ما دامت لم تتوضح بعد ملامح العولمة نفسها وحدودها ومآلاتها. لكن المهم في نظري اليوم بالنسبة لنا على الأقل هو عدم التسليم بالهزيمة والبدء بالتفكير الجدي، من قبل المجتمعات المتضررة بشكل رئيسي من استراتيجية العولمة النيوليبرالية، في إمكانية بناء استراتيجية بديلة، على الأقل بناء قطب معارض قوي من الدول النامية، يفرض على الولايات المتحدة والتكتل الصناعي ككل، وخاصة أوروبا واليابان، إعادة النظر في الاستراتيجية النيوليبرالية وتحويلها إلى استراتيجية اجتماعية تأخذ بالاعتبار، وليكن ذلك على الطريقة الكنزية، الحد الأدنى من مصالح الشعوب الأخرى، ولا تطحن الثقافات أو التوازنات الاجتماعية في البلدان الأخرى.

الاستراتيجية النيوليبرالية المطبقة الآن والتي لا تزال الولايات المتحدة تصرُّ عليها أو تدفع باتجاهها هي استراتيجية تقود حتماً إلى تدمير التوازنات الاجتماعية في المجتمعات الفقيرة الضعيفة لأنها ستُفقد هذه المجتمعات ما تبقى لها من موارد اقتصادية محدودة وستطحنها ثقافياً. ولذلك أعتقد أن مسؤولية كبيرة تقع على عاتق النخب السياسية في عالم الجنوب في تجنّب هذا الاحتمال. بالتأكيد من الصعب على هذه الدول أن تبني استراتيجية بديلة للعولمة بينما لا تسيطر على أي عنصر من عناصر الثورة التقنية والعلمية أو لا تسيطر على عناصر كبيرة فيها. لكن بإمكانها لو وحدت رؤيتها وصفوفها، باسم شعوب الجنوب المهددة بخسارة استثماراتها السابقة جميعاً وفي كل الميادين المادية والمعنوية، أن تفرض على التكتل الصناعي مفاوضات جدية بشأن استراتيجية العولمة، وطرق وإمكانيات الاستفادة من دمج العالم وتوحيده في إطار سوق واحدة. وهو عين ما حصل داخل الدول والمجتمعات الصناعية كل على حدة في فترة الصعود الرأسمالي وتعاظم الفوارق بين الطبقات. فقد نجحت النخب السياسية باسم التضامن الوطني والقيم الإنسانية في أن تُخضع منطق الربح الرأسمالي لمنطق الاتساق والانسجام الاجتماعي في إطار الدولة الواحدة، وأقرت تبعاً لذلك قوانين التضامن الاجتماعي والخدمات العامة والحقوق الإنسانية، فكانت النتيجة تكوين الأمم القوية التي لا تزال تسيطر على المصير العالمي حتى اليوم. ولم يدمر تطوير مبدأ التضامن الوطني وتحقيق العدالة داخل البلد الواحد النظام الرأسمالي الذي كان قادته يخشون أي تنازلات في الميادين الاجتماعية، ولكن جعله ينتصر على النظم الأخرى التي أخفقت في تحقيق المكاسب نفسها بالرغم من عقيدتها المساواتية.

وعلى أية حال، لن يمكن للعالم أن يتعولم مع استمرار انتشار الفقر والمرض والجهل في معظم أصقاع المعمورة، ولا عندما تتجاوز النفقات العسكرية الألف مليار دولار في حين أن أربعين ملياراً فقط تكفي لإزالة الفقر من الوجود. إن العولمة ينبغي أن تدفع، بعكس ما هو حاصل اليوم، إلى المزيد من التضامن بين المجتمعات وأن تضمن ألا يموت أحد من الجوع والمرض على الأرض مهما كان أصله العرقي أو الديني أو انتماءه الجغرافي. وهذا ممكن بقليل جداً من الإمكانات المتوفرة. وحتى يتحقق ذلك ينبغي أن يترافق توحيد السوق بتوحيد القرار العالمي وأن يتاح لجميع المجتمعات، عبر قنوات تمثيلية متعددة، المشاركة في بلورة السياسة العالمية وبلورة تصورات المستقبل. وبقدر ما ننجح في تعميق مشاعر التضامن العالمية وسياساته فإننا سنفتح آفاقاً أكبر للاندماج المنشود ونخلق شروط التخفيض المتزايد من نفقات التسلح والحرب. والسؤال المطروح علينا في مواجهة العولمة في السنوات القادمة هو: هل سننجح في بلورة استراتيجية ليست خاضعة بالمطلق لمنطق السوق والربح؟ وبالتالي هل سيكون الفاعلون الرئيسيون في استراتيجية العولمة، مستعدين لأخذ مصالح جميع المجتمعات بالاعتبار وفي التعامل مع أبناء الجنس البشري كأعضاء في جماعة واحدة، أم أننا سنذهب إلى حروب طاحنة لا نهاية لها؟ أي باختصار هل هناك عولمة إنسانية ممكنة أم أن العولمة لا يمكن أن تعني شيئاً سوى العودة إلى منطق الغابة ولا تقوم إلا بموازاة تعميم النزاعات والحرب؟

□ لنتحدث الآن عن مستقبل العولمة. هل ترى أن هناك إمكانية لتشكيل استقطابات سياسية واجتماعية جديدة كما ظهر ذلك في سياتل أو بانكوك، تؤدي إلى ظهور طبقات

اجتماعية جديدة تكسر الحلقة المفروضة للعولمة والمطروحة حالياً، أم أن هذه الاستقطابات تعبّر عن نوع من التفاؤل المفرط؟

أعتقد أن التظاهرات المناهضة للعولمة التي ظهرت حتى الآن هي إرهاصات أولى ويمكن أن لا تستمر ويظهر غيرها. فلا أحد يستطيع الآن تصور طبيعة المعارضات التي ستظهر في مواجهة العولمة النيوليبرالية، ولكن لا تزال هذه المظاهر في بدايتها، لأنها جميعاً رد فعل داخل البلدان الصناعية نفسها ومن المتضررين منها في أوساط المزارعين والطلبة والمثقفين. أما المتضرر الرئيسي، أقصد عالم الجنوب، فلا يزال بعيداً عن ساحة الأحداث.

□ يبدو أن المجتمع الفرنسي طوّر الكثير من أشكال مناهضة العولمة؟

صحيح، لكن لا نزال نعمل داخل البلدان الصناعية ولم نشهد بعد رد فعل الأطراف غير المنتمية إلى التكتل الصناعي تجاه العولمة. ومستقبل العولمة مرتبط بكيفية رد فعل هذه المجتمعات التي ستطحنها العولمة، أي ثلاثة أرباع البشرية المهددة بزعزعة توازناتها الاجتماعية والدخول في حقبة من عدم الاستقرار والإفقار الدائمين، وتزايد معدل البطالة والفقر وتفريغ هوياتها الثقافية والحضارية من مضمونها، وجعلها كريشة في مهب الريح.

هل لدينا مؤشرات على مثل هذا الرد؟

لدي شعور أن هناك عجزاً كبيراً في هذا المجال بسبب تأخر الوعي النظري من جهة وضعف التنظيم الناجم عن تشتت القوى الاحتجاجية أو المؤهلة للاحتجاج في العالم أجمع من جهة ثانية.

ربما كان سبب ذلك سرعة التطورات وعدم قدرة النخب الحاكمة هناك على متابعتها. لكن هناك في اعتقادي أيضا انحطاط كبير في أوساط هذه النخب عموماً وهرب واضح من المسؤولية. ومعظمها يستخدم الدولة أو السلطة للإثراء أو لإخراج الرساميل والموارد، ووضعها داخل التكتلات الصناعية الغربية لتأمين الاندماج الفردي في العالم الجديد. ونأمل أنه إذا نشأت قوى من الناشطين الاجتماعيين ذات رؤية واضحة، ونجحت في تشكيل تكتل جنوبي قوي وواسع الانتشار، ربما نستطيع أن نؤثر على العولمة. وأنا من الذين يعتقدون أنه سيحصل في النهاية تعديل في الرؤية النيوليبرالية وستنجح الرؤية التي تقول إننا يجب أن نعامل العالم كمجتمع دولي واحد، ونسعى إلى إزالة الهوة المتزايدة بين عالم الشمال وعالم الجنوب. فهنا يكمن التحدي الرئيسي لعصر العولمة القادم، أعني تفاقم القطيعة بين الأطراف العالمية مما يجعل من الشمال مركز الرفاه المادي والتنمية الاقتصادية والتراكم الرأسمالي والحريات والخدمات الاجتماعية، ويحيل الجنوب إلى عالم من الفقر والإفقار والكوارث البيئية والاجتماعية ومصدر الفساد وحرب الفرد ضد الفرد، أي إلى منطقة الهمجية. وبقدر ما ننجح في أن ننمي ثقافة إنسانية في بلدان الغنى وبلدان الفقر معاً، يمكن أن نطمح في بناء قطب مؤثر في السياسة العالمية وربما يكون قادراً على تغيير التوجه في السياسة الدولية السائدة اليوم.

□ في الخطاب الأيديولوجي في العالم العربي وغيره من المناطق يجري الربط آلياً بين العولمة والامركة، هل هناك حدود واضحة ومتمايزة أو متداخلة بين العولمة والامركة؟

قلت سابقاً إن العولمة هي مجموعة فرص وإمكانيات، من يعرف

كيف يستغلها يستفد منها ويحسن مواقعه الخارجية والداخلية. والولايات المتحدة هي التي كانت الأسرع لاستغلالها واستثمار فرصها. وهكذا أصبحت العولمة بالفعل أمريكية، على الأقل لمرحلة أولى. لكنها ليست أمريكية لأنها بطبيعتها أمريكية، بل لأن أمريكا هي التي بادرت وهي التي لديها الموارد والقوة لأن تفرض أجندتها وجدول أعمالها على العولمة. فلو نجح العرب في فرض أجندتهم على العولمة لأصبحت العولمة عربية، إنما ذلك خارج التصور اليوم، لأن الشروط الموضوعية لا تسمح بأي شيء من هذا لسوء الحظ. لكن المقصود هو القول إن العولمة ليست أمريكية حتماً وبالطبيعة، وأن شيئاً لا يمنع من تغيير شروطها واتجاهات تنميتها في المستقبل. يمكن أن تكون أمريكية اليوم كما كانت الرأسمالية في البداية بريطانية ثم أصبحت عالمية. فبقدر ما ننجح في أن نغيّر جدول أعمالها ونفرض على الولايات المتحدة جدول أعمالنا كأوروبيين وكآسيويين وكعرب تكف العولمة عن أن تكون أمريكية وتصير العولمة عولمة حقيقية. فطموحنا الآن أن نحول العولمة من عولمة أمريكية إلى عولمة إنسانية، أي أن يستفيد من الفرص التي ينتجها التفاعل المتزايد والتواصل الكثيف بين المجتمعات، جميع سكان العالم. وإذا تمكّنا من تعبئة جميع المصالح وقطاعات الرأي العام التي تسيء إليها العولمة النيوليبرالية المتوحشة وتهدد مستقبلها، فلن يكون هناك ما يمنع من أن تكون العولمة فرصة لتغيير وجه الإنسانية. بالتاكيد ليس هناك بعد دولة تستطيع أن تقهر الولايات المتحدة، لكن إذا تجمع الرأي العام العالمي الرسمي والشعبي خلف شعارات إنسانية رافضة لاستعباد العالم من قبل الشركات المتعددة الجنسية، فلن يكون في قدرة أي طرف مهما كان قوياً أن يملي إرادته وجدول أعماله الخاص على العالم أجمع.

□ بالنسبة للعالم العربي وعلاقته بالعولمة، يبدو أنه لا يوجد حل. فإذا دخل العالم العربي في حراكها الموضوعي، فلن يكون لذلك جدوى ما دام أنه سيظل غير قادر على التأثير فيها عملياً. وإن ابتعد عنها فالنتيجة هي نفسها. فالأمر بالنسبة له سيان، لأنه ليس جزءاً من بنائها التكنولوجي أو العلمي ولذلك هو في الحالتين غير مؤثر. فهل ترى إمكانية أخرى لبقاء العرب على الهامش؟

لا العالم العربي ولا غيره مخير في الخضوع للعولمة أو الانسحاب منها. وليس هناك من يفرض العولمة على أحد في الوقت نفسه، كما أن أحداً لم يفرض الثورة التقنية ولا الرأسمالية علينا. لكن شيئاً فشيئاً تدرك الدول أن البقاء خارج دائرة التبادل الاقتصادي والعلمي والتقني التي تخلقها المجتمعات الصناعية الكبرى التي لها مصحلة فيها لا يمكن أن يقود إلا إلى تهميش هذه الدول وإفقارها وانهيار الأسس التي تقوم عليها.

والواقع أن أحداً لا يوجد اليوم خارج العولمة. فمن لا يشارك في العولمة من جانب المعولمين (بالكسر) يشارك فيها من دون أن يدري من جانب المعولمين (بالفتح). والعرب ليسوا خارج العولمة وإنما هم من المعولَمين أي الذين تُستخدم مواردهم لتحقيق عولمة غيرهم. فالولايات المتحدة وإسرائيل تستخدمان الموارد النفطية والفوائض المالية والأرض والموقع الجيوستراتيجي العربي لعولمة العالم أو لتحسين شروط مشاركتهما الإيجابية في العالم المندمج الواحد. فالعرب ليسوا مهددين بالتهميش كما يعتقد البعض بل بتجريدهم من مواردهم المادية والمعنوية وجعلهم بروليتاريا العولمة الرثة. وهذا أسوأ بكثير من التهميش الذي عرفناه في الماضي واخترناه إلى حد كبير.

إن الصراع داخل النظام المعولم صراع حياة أو موت وكل طرف يسعى إلى أن يجمع أكثر الأوراق بين يديه حتى لا يجد نفسه متجاوزاً من قبل الآخرين. فالولايات المتحدة التي تحدد اليوم جدول أعمال العولمة تود أن تحتفظ لنفسها بالمركز الأقوى الذي هو مركز التخطيط والتنظيم والتصميم، أي مركز القلب من العولمة. وهدفها أن تحتفظ بهذا المركز إلى ما لانهاية لأنه يجلب لها الفوائد الكبرى ويمكنها من أن تستقطب موارد العالم لتحافظ على موقعها ذاك. الأطراف الأخرى ترغب في أن تبقى قريبة من القلب كالدول الصناعية الكبرى، كما هي حال أوروبا واليابان. ومن يقبع في مركز أدنى لا يحصل على موارد مهمة في العالم بما في ذلك موارده الوطنية نفسها. العالم العربي في موقع طرفي حقيقي من العولمة، ولكن ليس خارج العولمة وإنما في موقع الخاضع الذي لا يحصل على أية موارد، وبالعكس هو الذي تُمتَص موارده ولا تعود إليه. هذا هو منطق العولمة وعلينا أن نفكر فيها بهذه الصيغة. أما إذا اعتبرنا أنفسنا خارج العولمة فنحن ننسى أن مواردنا تمتص بسبب العولمة ويتم السطو عليها. إن التعامل مع العولمة بصورة ايجابية أي مع معرفة قوانينها وقواعد العمل والصراع فيها يمكن على الأقل أن يساعدنا على تخفيف النزيف في الموارد وأن يفتح لنا بعض نوافذ للتعويض عما نخسره كاكتساب بعض الاستثمارات والتقنيات والمعارف. أما بسياساتنا الجامدة والمستقيلة فنحن نصدر رساميلنا للخارج ولا نحصل على شيء مقابلها. إننا نموت ونختنق ببطء من دون أن نقوم برد فعل واحد.

إذن لو تأملنا أكثر في الأمر لوجدنا أن عولمة العالم العربي قد حصلت، ولكن ليس من خلال تنامي المبادلات العلمية والتقنية والتجارية وتطوير التعاون مع الدول الأخرى بل من خلال حروب

ثلاث ترمي إلى استخدام موارد العرب الطبيعية والجيوسياسية لصالح الدول العولمية الكبرى. أولها حرب النفط التي لا تزال مستمرة والتي كلفت حتى الآن حروباً ثلاثاً مدمرة على الأقل، الحرب العراقية الإيرانية والحرب العراقية الكويتية الأمريكية والحرب الأمريكية العراقية الأخيرة. وثانيها الحرب الأمريكية الإسرائيلية لتوطين الدولة العبرية وحسم النزاع مع العرب لصالحها. وثالثها ما يسمى بحرب الحضارات والتي تضع الإسلام والعرب في مواجهة الرأي العام الدولي كمصدر للإرهاب والتعصب والعداء للحضارة الحديثة. وهذا يعني أننا تعولمنا سلبياً وعلى حسابنا بدل أن نستفيد من الاندماجات العالمية ونستجلب المزيد من المكاسب العلمية والتقنية والاستثمارية والمزيد من التعاون الإقليمي والدولي.

إن التحدي الرئيسي أمام العرب هو كيف نغير أو ما الذي ينبغي فعله حتى نغير موقعنا داخل العولمة وبالتالي نغير دورنا فيها، فنكون مشاركين ولو صغاراً في عوائدها بدل أن نكون ضحاياها الرئيسيين، وأن نتمكن من الحصول على موارد اقتصادية وثقافية تعوض عما نخسره بالرغم منا ومن دون أن نقوم بشيء. وعندما نطرح المسألة بصيغة: هل من الأفضل أن نبقى داخل العولمة أم خارجها، فنحن نبرهن على أننا ما نزال نفكر من خارج منطق العولمة في الوقت الذي نحن داخلها شئنا أم أبينا، وآلياتها والنزاعات الكبيرة التي تفجرها تدمرنا وتستنزف مواردنا.

□ متفقون إذاً على أن هامش المناورة للعالم العربي محدود جداً، إذاً كيف ترى مستقبلاً قدرة العالم العربي على استخدام الوسائل الناجعة كما أطلقت عليها في كتابك المشترك مع سمير أمين (ثقافة العولمة وعولمة الثقافة) للتعامل مع

العولمة أو للقدرة على الاستفادة من العولمة في حدودها الدنيا الضئيلة على الأقل؟

قدرة العالم العربي على المبادرة محدودة جداً في العولمة مقارنة مع موارده، وبالرغم من قلة هذه الموارد أصلاً. وحتى يخرج العالم العربي من محنته ويبلور استراتيجية تسمح له على الأقل بالاستفادة من موارده الخاصة وحدها من دون الطموح إلى استدرار موارد خارجية إضافية، لا مهرب لنا من تحقيق عدد من الشروط.

أولها التكتل الاقتصادي. فمن الواضح أن أي دولة عربية غير قادرة وحدها على أن تواجه تحديات التنمية الاقتصادية في زمن العولمة والأسواق الهائلة المفتوحة. ولم يكفّ الاقتصاديون العرب في كل كتاباتهم ومؤتمراتهم عن التأكيد منذ عقود طويلة على ضرورة العمل لتحقيق هذا التكتل الاقتصادي الذي يخلق سوقاً تكفل للعرب تنمية مواردهم المادية والمعنوية. ولا يمكن تنمية الموارد ولا الحصول عليها بتوجيه خطابات عقائدية أو أخلاقية مع العولمة أو ضدها. إن دفاعنا عن مواردنا وتنميتها يعني مشاركتنا في السوق العالمية المنتجة لها. ونحن نعلم أن هذه السوق هي التي تستفيد حتى الآن من فوائضنا الاقتصادية والمالية والمعرفية والعلمية والتقنية. باختصار، نحصل على الموارد بقدر ما نخلق شروطاً مناسبة وجاذبة للاستثمار، أي سوقاً على درجة من السعة والثراء تسمح ببناء صناعات تكنولوجية لها معنى وتساعد على توطين الرساميل المتراكمة عندنا والخبرات والأطر البشرية المؤهلة. حتى الآن لا توجد أية سوق تسمح ببناء صناعات تكنولوجية قابلة للمنافسة في السوق الدولية وبالتالي للحياة، أو تشجع المستثمرين العرب أو الأجانب على الاستثمار في المناطق العربية.

والحال أن العالم العربي يفتقر إلى بيئة محلية اقتصادية وعلمية وتقنية وقانونية وسياسية جاذبة للاستثمار. بل هو لا يزال يفتقر إلى اتفاقية للتحويل المالي بين بلدانه العديدة. وبالرغم من الحديث الكثير حول الوحدة والاتحاد والسوق الاقتصادية المشتركة منذ زمن بعيد لا تزال الإرادة ضعيفة في تغيير الواقع المشتت الراهن. وهذا ما يطرح سؤالاً حول جدية النخب العربية الحاكمة والسائدة في السير على طريق الإصلاح والتحديث واللحاق بمسيرة التنمية العالمية. وربما كان العامل الأول الذي حال ويحول دون تحقيق الاتحاد هو طبيعة النظم السياسية والمجتمعية القائمة التي تتعامل مع البلاد كعزبات إقطاعية خاصة.

ومهما كان الحال، إذا كان التكتل الاقتصادي هو شرط تكوين بيئة صالحة لتوطين الاستثمار المحلي وجذب الاستثمارات الخارجية وتكوين سوق داخلية تملك دينامية تكاملها ونموها في ذاتها وتسيطر على بعض فروع الإنتاج، فإن فشلنا في تحقيقه يعني تراجعاً مستمراً وبطالةً وإفقاراً متزايدين وجوعاً وأزمات.

والشرط الثاني للتعامل مع العولمة هو تأهيل المجتمعات العربية اجتماعياً وسياسياً وعلمياً وثقافياً للتعامل مع معطيات العصر. ومن غير الممكن حصول مثل هذا التأهيل ضمن إطار النظم الشمولية والبيروقراطية التي تعمل على جعل الفرد العربي قاصراً بالقوة وتُملي على المجتمع إرادة خارجة عنه وتحرمه من المشاركة والمسؤولية والمبادرة معاً. من المستحيل أن ندخل سوق التنافس العولمية الحرة الواسعة في جميع ميادين الإنتاج والخدمات والثقافة والإعلام والتسويق والبحث والتجديد التقني والإبداع بهذه النظم المجتمعية المدمرة لعقل الإنسان وإرادته الحرة ومعنوياته. ومن المستحيل أكثر

أن نحلم بالسيطرة على أي جزء من الفوائض العالمية بل أن نحتفظ بالفوائض أو الموارد المحلية وأن نجذب الاستثمارات الخارجية ونطور التعاون الإقليمي والدولي الإيجابي مع الغير في إطار نظم أصبح المواطن والأجنبي ينظر إليها على أنها أعجوبة العصر في الجمود والتخلف والفساد. فالسيطرة على الموارد والقدرة على الحركة والمبادرة واجتذاب الاستثمارات وتفجير ينابيع الإبداع عند الأفراد، كل ذلك يتطلب وجود نظام مجتمعي يحترم الحد الأدنى من الحياة القانونية والفكرية والسياسية الحرة والسليمة، ويسمح للفرد بأن يتطور وأن يبني شخصيته، ويسمح للمجتمع بأن يتحاور ويتفاوض ويتفاعل بعضه مع بعض، أي أن يكون مجتمعاً ديناميكياً وحياً. والنظم المجتمعية العربية السياسية والاقتصادية والتعليمية والدينية والثقافية والإعلامية والعسكرية حولت المجتمعات العربية إلى جثث هامدة لا وعي لها ولا إرادة ولا شعور ولا حياة.

□ إذا طوّرنا مفهوم «الاستثمار في العولمة» بمعنى أن فرص العالم العربي في التحرر والانعتاق والاستفادة من العولمة قد تنحصر فقط في الجوانب التقنية والاتصالية والمعلوماتية، هل العالم العربي قادر مستقبلاً على المنافسة في هذه الحقول، علماً أن العقل المفكر في مثل هذه الصناعات هو العقل الغربي حالياً؟

قلت هناك أربعة شروط، وتحقيق أحدها لا يكفي. فالاستثمار في التعليم ضروري، لأن الاقتصاد الحديث اليوم هو اقتصاد المعرفة وهذا ما يُطلق عليه «الاستثمار في الإنسان». لكن الاستثمار في المعرفة بدون سوق اقتصادية كبيرة قادرة على تطوير فروع الاقتصاد المختلفة، من إنتاج السلع إلى إنتاج الآلات إلى إنتاج التقنيات، سوق لا تقتصر

على الخدمات البسيطة والصناعات التحويلية ضعيفة هامش الربح، لا يعطي نتيجة، بل يمكن أن يكون هدراً للموارد لأن الأطر المكونة التي لا تجد مكاناً لها في البلاد العربية ترحل إلى الخارج. إن التعليم الجيد وسط سوق اقتصادية صغيرة وعديمة الفرص يعني في الواقع تكوين نخب للتصدير فحسب. ولا مخرج من ذلك إلا بخلق شروط سوق اقتصادية متكاملة وتعليم حديث قائم على روح النقد والمعرفة العميقة والموضوعية. والشرط الثالث هو وجود نظام سياسي ديمقراطي يسمح للأفراد أن يساهموا في بناء وطنهم ويشعروا بمسؤوليتهم تجاه مصيره ومصيرهم الشخصي والجماعي معاً. فالنظام الديمقراطي هو الذي يضمن الحد الأدنى من الاستقرار السياسي والأمن. ولا بد رابعاً من العمل على إيجاد استقرار إقليمي يخلق الأمل في مستقبل الاقتصاد العربي ويخفف من حسابات المخاطر الكبرى. فالعولمة تجعل العالم كالغابة. عليك أن تحمي فضاءك إن كنت تريد خلق سوق وصناعات، وعليك أن تُظهر للمستثمرين سواءً أكانوا محليين أم خارجيين، أن سوقك محمي وآمن من الناحية الاقتصادية والاجتماعية. ويشكل الإخفاق العربي المتواصل في مواجهة التفوق الإسرائيلي تحد لأي تنمية جدية في العالم العربي، ولا يمكن تجاوزه من دون بلورة سياسات أمن جماعي عربي مرتبط هو نفسه باتفاقات قوية إقليمية مع دول مثل إيران وتركيا وربما أيضاً الباكستان وغيرها.

إذا لم ننجح في تحقيق هذه الشروط فلن نستطيع التعامل الإيجابي مع العولمة وستكون محنة لنا بقدر ما هي فرص مفتوحة أمام الآخرين للتنمية واكتساب القدرات العلمية والتقنية الجديدة: تكتل اقتصادي عربي، ونظام معرفي للعلم والبحث والتقنية، ونظام ديمقراطي

حقيقي، ونظام للأمن الجماعي والإقليمي يضمن استقرار المنطقة في مواجهة التحديات والحروب والمواجهات الخارجية. هذه هي شروط تكوين بيئة مشجعة على الاستثمار المطلوب والمنتج.

□ اتفقنا مرة أخرى على أن التحدي الرئيسي الذي فرضته العولمة هو زوال مفهوم التنمية المستقلة الذي طرحته مصر والجزائر وسورية وغيرها في السبعينات، مما جعل اقتصادات العالم الثالث، وبما فيها العالم العربي، مرتبطة بالاقتصاد السوفياتي. هل يعني ذلك ضرورة التفكير جدياً في نظريات جديدة للتنمية في العالم الثالث تستوعب المتغيرات الدولية والعالمية، وفي الوقت نفسه تلحظ علاقة الداخلي بالدولي أو الوطني بالعالمي، أم أنك ترى ضرورة الاستغناء كلياً عن مفهوم التنمية؟

لقد أصبحت ميالاً أكثر فأكثر إلى إعادة النظر جذرياً في هذا المفهوم، لأن مفهوم التنمية انبنى على أساس أن بإمكان كل دولة أن تعيد بشكل أو بآخر عملية بناء رأسمالية خاصة وقائمة بذاتها في عصر أصبح فيه رأسمال المال عالميا كما أصبح التراكم الرأسمالي ذا طبيعة عالمية. لا تستطيع دول العالم الثالث الصغيرة أن تكون سوقا رأسمالية وتنشئ ديناميكية تراكم حية. أما التنمية البيروقراطية، الشيوعية والقومية معاً، فقد بينت أن الفساد يكمن لها بالمرصاد في جميع المنعطفات والمجالات. الآن، عندما نتحدث عن نظام سوق عالمية وعن الرساميل التي تعبر الحدود دون حواجز، كيف يحق لنا أن نفكر لحظة في أن من الممكن لقطر صغير أن يكون مركز تنمية للمعرفة والتقنية والتجديدات والخدمات الكبرى الكامنة في أساس تراكم متعدد الأوجه، معرفي وتقني ورأسمالي، هو أصل التنمية؟ وهل يمكن لأي

دولة مهما كان حجمها، ولمجرد أنها تسمي نفسها دولة، أن تطور منظومات البحث العلمي والتجديد التقاني التي تسمح لها بالتنافس مع الدول الكبرى في سوق تبادل المعرفة والخبرة والتقانة؟ وهل كان من الممكن لأي دولة أن تصبح مركزاً للتنمية الصناعية ولتكوين سوق رأسمالية قوية، مثل ما كان عليه الحال في الثورة الصناعية في دول أوروبا الكبرى في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين؟

أعتقد أن من الضروري أن يجري البحث في التنمية الآن خارج الإطار القطري أو الوطني، وعلى الأقل في المستوى الإقليمي. فالتنمية ترتبط اليوم في نظري بمدى قدرة الإقليم على أن يتحول إلى مركز من مراكز الإنتاج العالمي، أي إلى منطقة جذب للمواهب والرساميل والنشطاء معاً. والسؤال الذي يعنينا عندئذ هو : كيف يمكن أن نحوّل منطقة الشرق الأوسط إلى مركز إضافي، وليس بديلاً عن المراكز الأخرى في أمريكا أو أوروبا، من مراكز التراكم في العالم أو من مراكز التنمية الاقتصادية. وهذا يعني أن التحدي هو كيف نخلق الشروط التي تنشئ المواهب وتوطّن أو تجذب رأس المال وتنشئ بيئة صالحة للاستثمار في المنطقة العربية.

ويتفق هذا التصور مع تطور المفهوم الحديث للتنمية باعتبارها، ليست فقط عملية اقتصادية محضة، وإنما عملية سياسية واجتماعية. ومنذ الآن ينبغي أن نتحدث عن تنمية اقتصادية وتنمية سياسية. فالمجتمع الذي لا يمتلك حريات حقيقية ولا مشاركة سياسية إنما هو مجتمع غير نام، مجتمع ضامر سياسياً وغير فعال. وينبغي التاكيد بالمثل على مفهوم التنمية العلمية والفكرية. باختصار، إن التنمية تعني أن نجيب عن سؤال: كيف يمكن أن تصبح جميع مجالات الحياة المجتمعية ميادين تراكم لقيم الإنتاج والإبداع العالمية؟

العلاقات الدولية:
تحدي بناء سياسة عالمية

□ هناك طرح في العلوم السياسية يتعلق بمفهوم العلاقات الدولية، فمع بروز عوامل جديدة على الساحة (New Factors)، غير الدولة الوطنية أو القومية التي كانت الوحدة الناظمة لمفهوم العلاقات الدولية، مثل المنظمات غير الحكومية أو المنظمات الإقليمية التي تتجاوز إطار الدول. هل تتوقع مرحلةً من تشكّل المجتمع المدني العالمي أم أن ذلك جزءٌ من الطوبى السياسية؟

في الحقيقة إن السمة البارزة في المنظومة الدولية، هي أن الدولة لم تعد هي الفاعل الوحيد في السياسات الدولية الواعية وغير الواعية لتقرير مصير العالم. وليست المنظمات غير الحكومية هي الأكثر تأثيراً من بين الفاعلين الجدد، وإن كانت هي الأبرز بسبب انتشارها والطبيعة الإنسانية لعملها. فهناك الشركات الاقتصادية التجارية والصناعية متعدية الجنسيات، التي تتجاوز بنشاطاتها الحدود الجغرافية للدول وتُمارس ضغوطاً سياسية كبيرة على معظم البلدان الصغيرة، بما في ذلك ضغوط ثقافية وأيديولوجية. وهناك أيضاً الإعلام الدولي الذي يمثل قوةً تتجاوز فاعليتها اليوم الحدود السياسية للدول. وهناك شبكات

الجريمة المنظمة المسماة بالمافيات، التي تعمل عبر الحدود وتستقطب قطاعات كبيرة من النشاطات التجارية غير الشرعية بما في ذلك تجارة الرقيق الأبيض وتهريب السلاح. وهناك بالإضافة إلى ذلك المنظمات الدولية السياسية مثل الأمم المتحدة بما تشمله من مؤسسات استراتيجية مثل مجلس الامن، ومؤسسات مالية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية، والهيئات الفرعية الأخرى للأمم المتحدة. وجميعها تمارس دوراً مستقلاً عن الدول. فمثلاً في فلسطين، يكاد المجتمع الفلسطيني يعتمد بشكل رئيس في تأمين بقائه المادي على استمرار مساعدة المنظمات غير الحكومية الدولية والإنسانية. لكن ما هو أهم من جميع ذلك وما برزت أهميته بمناسبة الحرب الأمريكية على العراق، هو الرأي العام العالمي الذي أصبح يشكل فاعلاً مستقلاً في تكوين السياسات الدولية بصورة مباشرة وغير مباشرة. فحركة الاحتجاج على الحرب قد تمخضت عن نشوء حركة عالمية قوية ومتماسكة تدعو إلى إقامة نظام عالمي جديد قائم على مبادئ القانون والمفاوضات المتعددة الأطراف بدل الحرب والقوة والانفراد بالقرار العالمي.

تتميز الساحة الدولية فعلاً اليوم، بأن الدولة لم تعد الفاعل الوحيد في العالم، وأحياناً ليست الفاعل الأول في بعض المناطق وفي العديد من قطاعات النشاطات والعلاقات الدولية. وأكثر فأكثر تظهر التكتلات الدولية باعتبارها فاعلاً رئيسياً قوياً إلى جانب الدولة الوطنية في السياسة العالمية والوطنية. ومثال على ذلك، الاتحاد الأوروبي الذي تحول بالرغم من انقساماته الداخلية إلى أحد الأقطاب الرئيسية في النظام الدولي، وكثير من الدول الأوروبية تدين باستقرارها السياسي وازدهارها الاقتصادي إلى اندماجها في الاتحاد. وأكثر فأكثر تضعف

الدولة كمركز للقرار وبلورة السياسة الوطنية والعالمية، وتترك مكانها لمنظومة متعددة الأشكال من المؤسسات الدولية والتكتلات الإقليمية والمنظمات غير الحكومية وجماعات الضغط السياسية وحركات الرأي العام وشبكات المصالح المنظمة القانونية وغير القانونية وغيرها. وهذا هو الذي جعل حقل العلاقات الدولية حقلاً شديد التعقيد، تملك فيه العوامل الخفية، أو ما لا يمكن لغير المختصين التحقق منه، تأثيراً أكبر من تأثير العوامل البارزة والواضحة.

□ هل يعني هذا زوال الدولة القومية نهائياً أو نشوء وظائف جديدة للدولة فرضتها المفاهيم الكونية الجديدة؟

لا يعني هذا زوال الدولة بالتأكيد، ولكنه يعني تغييراً كبيراً في مفهوم الدولة ودورها ووظائفها. وربما كان أهم ما طرأ وسيطرأ على هذه الدولة، يتعلق بمفهوم السيادة الذي شكل أساساً لبناء مفهوم الدولة القومية نفسها منذ القرن السادس عشر. فباسم السيادة تضرب الدول الكبرى عرض الحائط كل متطلبات بناء نظام قانوني دولي يضع حداً للظلم والتعدي والاحتلال. وباسم السيادة أيضاً تنجح جماعات مصالح خاصة، مناقضة لمصالح المجتمع ككل، في التمديد لنفسها والبقاء في الحكم واستعباد شعوبها إلى ما لانهاية. والعولمة تضع هذا المفهوم اليوم موضع السؤال العملي بالفعل. والتشكيك بنجاعة مفهوم السيادة القومية، لا يظهر اليوم في سياق النتائج السلبية لممارستها في الشروط الراهنة ولا في تأخير العمل على بناء نظام قانوني دولي ومحكمة دولية جنائية فاعلة فحسب، بل إنه يظهر بشكل أكبر في قبول الدول، بمحض إرادتها، التخلي عن جزء من سيادتها لصالح التكتلات الإقليمية التي أصبحت ضرورة لضمان مصالح شعوبها.

فتحتاج الدولة التي تحرص بالفعل على تحسين شروط حياة سكانها إلى أن تتعاون مع غيرها من الفاعلين الدوليين، من دول ومنظمات وحركات أهلية، حتى تستطيع أن تبلور سياسات تنموية فعالة. فمن أجل وضع خطة للتنمية الاقتصادية، لم يعد من الممكن للدول، خاصة الصغيرة منها، تجنب الحديث مع منظمة التجارة العالمية، أو التعاون مع البنك الدولي أو صندوق النقد الدولي، وقبل ذلك تأمين تأييد الدول الصناعية الكبرى ودعمها بالاستثمارات والمساعدات والتأهيل العلمي والتقني. وتحتاج الدول الضعيفة أحياناً إلى مشورة منظمات الأمم المتحدة المختصة حتى من أجل بناء معهد تكنولوجي أو معهد للإدارة العامة.

باختصار فقدت الدولة قسماً كبيراً من سيادتها المطلقة وأصبحنا نتحدث في العلاقات الدولية عن سيادة نسبية. والقسم الكبير من المشاكل التي تعاني منها المنظومة الدولية والمجتمعات الأهلية أيضاً ناجمة عن أننا لا نزال نرفض التفكير الجدي في هذا التغير والسعي إلى فهمه وإيجاد الحلول السليمة والناجعة لمواجهة التحديات والتناقضات التي يقود إليها. فإذا أردنا عدم التسامح الدولي مع الديكتاتورية ومع النزعات الإمبراطورية معاً، علينا أن نعرف كيف نتعامل مع تراجع السيادة الفعلية، أو أن نعرف كيف ننظم السيادة النسبية بحيث لا نترك هناك ثغرات تستفيد منها جماعات المصالح الخاصة المافيوية أو أصحاب المشاريع التسلطية العالمية. وليس هناك جواب ناجع وسد للثغرات التي يفتحها هذا التراجع، إلا من خلال تعزيز بناء النظام العالمي أو نظام الأمم المتحدة قانونياً وسياسياً، بشكل تتحول فيه الصلاحيات المتنازل عنها من قبل الدولة أو التي لم يعد بإمكان الدولة القيام بها، إلى سلطة عالمية قانونية وتعددية معاً

تحت مراقبة وإشراف الرأي العام العالمي الذي هو في طريقه للتكون بالفعل كقوة فاعلة في الحياة الدولية. ومن غير ذلك يمكن للدولة الأعظم، كما هو الحال اليوم، أن تكون المستفيدة الوحيدة من تراجع السيادات الوطنية، فتحتل هي وحدها الفراغ الناجم عن هذا التراجع وتنشئ ما أصبحنا نسميه اليوم بحق عصر الإمبراطورية.

□ لعل تراجع الدولة القومية اختلف بين منطقة وأخرى بالنظر إلى بنيتها الداخلية، بمعنى أن الدولة القومية في أوروبا انتهت ليس فقط لحساب العلاقات ما فوق القومية وما بعد الدولية ولكن لصالح تغيّر في بنيتها الداخلية فرضتها هجرات ديموغرافية حادة وكبيرة أثّرت على التركيبة السكانية البشرية في حين أن بُنى الدولة في العالم الثالث قد غيّرتها عوامل أخرى مختلفة، ما رأيك في ذلك؟

في الواقع أنا أميل إلى عدم الحديث بالتعميم عن الدولة القومية. فالمشكلة الرئيسية التي تعاني منها معظم الدول القائمة في العالم اليوم، وفي مقدمها الدول العربية، هي أنها ليست دولاً قومية أي ليست دول مواطنين، ولكنها هيئات وسيطة بين الدولة القومية ذات السيادة وبين الوكالة التجارية. ومسألة تراجع سيادة الدول تختلف طبعاً في نتائجها حسب طبيعة الدول وبنياتها. فتقلص سيادة الدولة الوكالة التجارية يخلق شروط استتباع النخب الحاكمة كلياً للدول الكبرى، لكن تقلص سيادة الدول الكبرى يخلق لديها نزوعات جديدة لضم موارد الدول الأخرى ودمجها للاحتفاظ بأكبر هامش للمبادرة والحركة، سواء أحصل ذلك من خلال التكتل والاتحاد بين الدول أم عبر عن نفسه بنمو النزعة الامبريالية الجديدة.

ثم إن السيادة المجزوءة ليست سيادةً مجزوءة بالدرجة نفسها عند كل الدول. فمن الصعب القول إن الولايات المتحدة دولة منقوصة السيادة بالرغم من وجود الشركات متعدية الجنسيات التي تعبر الولايات المتحدة وليست خاضعة بالمطلق للسلطة العمومية الأمريكية. لكن طبعاً لدى السلطة الأمريكية من القوة والوزن ما يجعلها تمارس سيادة أو سيطرة شبه مطلقة. فتراجع السيادة إذاً يطرح مشكلة إعادة ترتيب العلاقات بين الدول القوية والضعيفة.

ونستطيع أن نقول للتبسيط إن هناك ثلاث درجات من السيادة في الدول، وجميعها ليست مطلقة وإنما هي خاضعة لتأثيرات خارجية تأتي من منظمات غير حكومية أو شركات اقتصادية كبرى.

هناك دول ذات سيادة من الدرجة الأولى مثل جميع الدول الصناعية الكبرى الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن. وحق النقض هو ضمانة لهذه السيادة التي تعني أنها فوق القانون الدولي. وكلها تستطيع أن تبلور سياساتها إلى حد كبير بشكل مستقل. أما الدرجة الثانية فهي سيادة محتلة من قبل الدول ذات السيادة، والمشروطة في بعض الميادين، كما هي حال معظم الدول الأوروبية بما فيها الدول التي قبلت الحد من سيادتها بعد خروجها مهزومة من الحرب العالمية الثانية مثل اليابان وألمانيا. وتحظى هذه الدول بحد كبير من السيادة، لكنها مضطرة عند تحديد سياساتها إلى الأخذ بعين الاعتبار مواقف ومصالح وسياسات الدولة الأكبر. بينما لا تنطلق دول الدرجة الأولى في سياساتها المالية أو الاقتصادية أو الاستراتيجية إلا من حساباتها الخاصة. وهناك درجة ثالثة من السيادة تكون فيها سياسات الدول خاضعة إلى حد كبير لحيثيات وضغوطات دولية، سواء من الدول الأكبر أو من المنظمات الدولية والهيئات والتكتلات الاقتصادية

الكبرى. فيمكن لشركة كبرى متعدّية الجنسيات أن تغير من سياسات هذه الدول، سواء بالابتزاز الاقتصادي أو بشراء النخب الإدارية والسياسية. لذلك يمكن اعتبار هذا النمط من الدول بأنها الدول ذات السيادة المنقوصة.

لكن في ما وراء هذه الأنماط المختلفة من السيادة، تبرز اليوم الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها دولة السيادة الكلية، أو الطامحة إلى أن تمارس سياساتها الخاصة بصرف النظر عن أي قيد قانوني أو سياسي خارجي، ومن دون أخذ مصالح الدول الأخرى بالاعتبار. لكن هذا المفهوم للسيادة هو أيضاً موضع نقاش وصراع حقيقيين لأنه يشكل تهديداً مباشراً بل نقضاً عملياً لمفهوم السيادة القومية ذاته من خلال اختصاره في سيادة دولة واحدة إمبراطورية.

يتنافى هذا التعدد الواقعي في درجات السيادة بالتأكيد مع الوهم السيادي الذي سيطر على مفهوم نظام العلاقات الدولية التقليدي والذي يعتبر كل دولة صاحبة سيادة مطلقة كما كان يُقال نظرياً في حين أن الواقع ليس كذلك. ولم يكن لمفهوم السيادة التقليدي تأثير إيجابي على الدول الجديدة، ولم تستطع الدول الصغيرة التي تمسكت بمفهوم السيادة المطلقة أن تحقق أي هدف من أهدافها الكبرى لأنها حرمت نفسها من نظرة واقعية تدفعها للتعاون مع الدول الأخرى. وهذا هو المفهوم الذي لا تزال تأخذ به دول العالم العربي، والذي أسس لقيام جامعة الدول العربية وحكم عليها بالشلل منذ نشأتها وقضى على أي أفق لتطورها كمنظمة إقليمية ناجحة ونشيطة. فقد احتفظت كل دولة فيها باختصاصاتها الكلية ورفضت التنازل ولو عن جزء بسيط من سيادتها لللمنظمة الإقليمية. فكانت النتيجة أن النخب الحاكمة استخدمت مفهوم السيادة لتبرير سيطرتها المطلقة على مقدرات شعوبها

وتركت الدول الكبرى تحقق سيطرتها الكاملة على المنطقة بأجمعها.

ومن الناحية الموضوعية لم يعد بإمكان دولة مهما كانت قوتها ومواردها أن تحقق أهداف مجتمعاتها من دون التعاون والتشارك مع دول أخرى. وليس من المؤكد أن مشروع الإمبراطورية الأمريكية سوف يخدم مصالح المجتمع الأمريكي، أو يحقق للولايات المتحدة أكثر مما يمكن أن يحققه لها التعاون مع المجموعة الدولية. وربما جرّ عليها الطموح إلى تأكيد التفوق بالقوة كوارث غير منظورة اليوم، لكنها محتملة جدا في المستقبل. ومن هنا لم يعد المهم في نظري التركيز على مسألة السيادة بقدر ما أصبح من الضروري التركيز على استقلال القرار الوطني. وإذا رغبنا أن يكون لدينا مفهوم فاعل وناجع في العلاقات الدولية، من المهم أن نعرف إلى أي حد تستطيع هذه الدول أن تحافظ على استقلالية القرار الوطني، أي أن تكون سياستها مملاة حسب مصالح شعبها ومجتمعاتها وليس من شركات أجنبية أو دول كبيرة. فهناك قسم من الدول سياساتها هي ثمرة إملاء خارجي إما من قبل دول كالولايات المتحدة وغيرها من الدول الصناعية، أو من قبل مؤسسات دولية أو شركات متعدية الجنسيات.

□ لكن أليس هناك دور للأفراد أيضاً في تقليص هذه السيادة. فقد يكون لنشاط الفرد المستقل حضورٌ يفوق أهمية الدول ذات السيادة. فشخصٌ مثل أسامة بن لادن غيّر في خارطة العلاقات الدولية أكثر مما تستطيع دولة أن تفعل، وهذا ما أكدته تفجيرات 11 أيلول؟

لا أعتقد أن أسامة بن لادن يُعامل في العلاقات الدولية كفرد، وإنما هو زعيم منظمة أصبحت تتسم بطابع المنظمات المتعدية

الجنسيات والعابرة للحدود مثل ما نُطلق اليوم على منظمات مناهضة العولمة. ومنظمة القاعدة هي منظمة سياسية وليست فرداً. وهناك تيارات أصولية يهودية عابرة للدول وتُمارس تأثيرها على طرفي الأطلسي. وقد كان مثل هذه المنظمات موجوداً من قبل، لكن أثرها زاد بعد عولمتها التي ساهمت فيها الحرب الأفغانية نفسها. وتشكل هذه المنظمات غير المرتبطة مباشرة بدولة محددة وغير الموجهة بالضرورة من قبل دولة. وقد أصبحت تشكل قوى فاعلة أو مؤثرة في العلاقات الدولية.

لكن هذا التأثير لا يذهب إلى حد تغيير خارطة العلاقات الدولية. إنه يعكس بالأحرى أزمة هذه العلاقات وما تعرفه من انفلات واضطراب في القواعد التي كانت تقوم عليها. وهذه الأزمة لا ترجع إلى الأعمال الإرهابية الدولية، ولكن إلى رفض الدول الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة، السير نحو نظام دولي قائم على القانون والمفاوضات المتعددة الأطراف. أما في ما يتعلق بأحداث 11 أيلول فإنها وإن أظهرت حدود الأمن القائم على مفهوم القوة والتفوق العسكري، إلا أنها لم تنتقص من سيادة الولايات المتحدة وقدرتها على التحكم في مصيرها واتخاذ قراراتها بنفسها. فهي ليست اليوم صاحبة القرار فيما يتعلق بشؤونها الداخلية فحسب، ولكنها تريد أن تصبح صاحبة القرار في ما يتعلق بالعالم كله.

لقد مست أحداث أيلول بالأمن الأمريكي وأظهرت أن أمريكا ليست بمنأى وبمعزل عن آثار العولمة وعن عمليات الاعتداء الخارجي. وهو ما لم يحصل في أمريكا منذ استقلالها. فما كان من الممكن أن يخطر لها أن تكون عرضة للضربات الخارجية. لكن لم تستنتج الولايات المتحدة من هذا المساس بأمنها من الداخل أن عليها

أن تعيد النظر بمفهوم السيادة القومية المطلق، ولكن أن تغير من استراتيجياتها الأمنية حتى تحافظ عليها وتنجح في مواجهة المخاطر والتهديدات الناشئة. هذا هو مضمون الحرب العالمية ضد الإرهاب التي بلورتها القيادة الأمريكية رداً على 11 ايلول 2001.

□ إذاً مستقبل العلاقات بين الدول سيبقى قائماً على التوازنات بين القوى، وكل مفاهيم الحوار بين الحضارات أو الثقافات هي محض ترويج مثالي لا وجود له على أرض الواقع؟

نحن لا نتحدث عن المستقبل. ولكل من ميزان القوة ومفهوم حوار الحضارات مكانه ووظيفته. ونحن نعيش كما ذكرت في حقبة أزمة في العلاقات الدولية كما هو الحال في العديد من الميادين الأخرى. ولا شك أننا عدنا مع انهيار جدار برلين إلى مفهوم للعلاقات الدولية أكثر تأخراً مما كان قبل هذا الحدث، أي بناء العلاقات الدولية على مبدأ القوة أو ميزان القوة. وبعد أحداث 11 أيلول دخلنا في منطق يتجاوز ذلك إلى منطق تبرير استخدام القوة بدون حدود والحروب الاستباقية. وهذا ما ظهر في بيان المثقفين الأمريكيين الذي تحدث عن (العنف المشروع)، وهو ما تمارسه السياسة الأمريكية بوضوح عندما تعطي لنفسها الحق في تغيير الأنظمة السياسية كما حدث في أفغانستان وفي فلسطين، مع المطالبة بتغيير قيادة السلطة الوطنية وما حدث أخيراً في العراق، بالرغم من أنه ليس هناك من يمكن أن يدافع عن هذه النظم أو ينخدع بها. لكن لأول مرة تبيح دولة لنفسها تغيير نظام في دولة أخرى، فتخرق المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه النظام الدولي الذي تعمل، أو تدّعي أنها تعمل، لضمان استقراره.

□ لكن ذلك كان موجوداً سابقاً كما هي الحال في فيتنام وبنما وغيرها؟

لا. ما حصل في فيتنام هو حرب سياسية أيديولوجية في سياق الحرب الباردة جرت بين شطرين فيتناميين. وتدخلت الولايات المتحدة تحت غطاء تلبية دعوة فيتنام الجنوبية وحكومتها الحليفة حتى لو جاء ذلك تحت شعار الدفاع عن العالم الحر والقيم الليبرالية. كانت لا تزال تعترف بمبدأ السيادة القومية، وتدعم دولة لها كيان ووجود. أما في الوقت الحالي فإن الولايات المتحدة تدعي لنفسها الحق في تغيير النظم التي ترى أنها غير صالحة وإقامة نظم أخرى محلها. وعندما يتحدث جورج بوش فإنه لا يقول إنه يريد تغيير القيادة السياسية الفلسطينية، وإنما يقول : إن عرفات خان شعبه. فهو يتحدث باسم المجتمع الفلسطيني، ويضع نفسه مكان الشعب الفلسطيني.

□ إنه يطالب بتغيير ثقافته أيضاً عندما يُطالب الفلسطيني باعتبار من يقوم بعمل فدائي أو استشهادي على أنه «إرهابي»، أي أنه يُريد تغيير علاقة مجتمعات كاملة بثقافتها. ألا ترى في ذلك نوعاً من «الوقاحة» السياسية الزائدة تمارسها الولايات المتحدة دون اعتبار لمفهوم السيادة؟

لقد طلب الأمريكيون بعد 11 أيلول من البلدان العربية، والسعودية بشكل خاص، إغلاق مدارس التعليم الديني وتغيير مناهجها. والأمر لا يرتبط فقط «بالوقاحة السياسية» وإنما هو تعبير عن اختلال هائل في موازيين القوى، لدرجة أن الولايات المتحدة أصبحت تتجاوز مفهوم السيادة الوطنية بدون أن يثير ذلك أي احتجاج

رسمي في العالم، في حين كان المساس بالسيادة الوطنية في السابق يُعتبر تهديداً للنظام الدولي. أما اليوم فقد أصبح أمراً واقعياً. وهذا يعبر بشكل صريح عن أننا نعيش أزمة النظام الدولي القديم بالرغم من أننا لم ننجح بعد في بلورة نظام جديد. أما ما يطلق عليه المحللون اسم «النظام الإمبراطوري» فهو تعبير عن غياب النظام القائم على القانون وبالمقابل سيطرة منطق القوة. وهو وضع لا يمكن أن يستمر طويلاً ولا يمكن أن يكون سوى مرحلة انتقالية. فلا يمكن أن يستقيم أي نظام دولي قائم على إباحة كل شيء في العلاقات الدولية وعلى الاحتكام للقوة. ففي هذه الحالة الدولة الأقوى هي التي تفرض على الشعوب الأخرى مصالحها وطبيعة النظم التي تحكمها.

بدأ التهديم العملي لنظام السيادة الوطنية بعد حرب الخليج الثانية عندما صوّتت الأمم المتحدة، بطلب من الدول الصناعية، على قرار يبيح التدخل في شؤون الدول الأخرى باسم التدخل الإنساني من دون موافقة الدولة التي يحصل فيها التدخل. وكان الهدف منه في ذلك الوقت التدخل في شمال العراق لحماية الأكراد بعد أن أدين العراق في حربه ضد الكويت.

□ إذا عدنا للحديث عن دور الأمم المتحدة، فقد لحظنا بعد حرب الخليج الثانية دوراً خجولاً للأمم المتحدة لم يكن سابقاً، فالولايات المتحدة لم تستطع أن تدخل في حربٍ ضد العراق إلا باستصدار قرار من الأمم المتحدة. البعض رحب بذلك على أنه خطوة في طريق التقدم، وبعد خمس سنوات، أي عام 1996 عندما ضرب حلف الناتو البوسنة والهرسك بدون اللجوء إلى الأمم المتحدة ثارت موجة كبيرة من الانتقادات للولايات المتحدة لعدم التزامها بقرارات الأمم

المتحدة، مما دفع البعض إلى اعتبار ذلك مؤشراً على أهمية التركيز على وجوب حضور الأمم المتحدة في العلاقات الدولية. وبرز ذلك بشكل أوضح بعد 11 أيلول/ سبتمبر عندما استصدرت الولايات المتحدة القرار (1397) المتعلق بالإرهاب. فمرةً أخرى برز الدور الخجول للأمم المتحدة الذي لا يمكن الاستغناء عنه تماماً. هل هذا مؤشرٌ على أن الأمم المتحدة ستلعب مستقبلاً دوراً فاعلاً أم أنها ستبقى مجرد ديكور سياسي؟

لم يكن للأمم المتحدة دورٌ كبير خلال حقبة الحرب الباردة لأن القرارات الدولية التي كانت تتخذ من أجل إيجاد حلول للمشاكل الدولية وتخفيف حدة التوتر العالمي كانت تفرغ من مضمونها من قبل أحد القطبين، الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي . بنهاية الحرب الباردة نمت آمال كبيرة بأن تنجح الأمم المتحدة في لعب دور أكبر في حل النزاعات، إذ لم تعد هناك خلافات سوفياتية ـ أمريكية. لكن الذي حصل كان مختلفا تماماً. فقد استغلت الولايات المتحدة زوال التكتل السوفياتي كي ما تفرض نفسها باعتبارها القطب العالمي الوحيد وسعت إلى أن تحوّل الأمم المتحدة إلى أداة لسياستها الخارجية، حتى تقطع الطريق على احتمال نشوء نظام عالمي متعدد الأقطاب.

وقد طبقت واشنطن ذلك في حرب الخليج الثانية التي كانت تجسيداً واضحاً لهذا المبدأ. فالأمم المتحدة أصبحت أداة في يد السياسة الخارجية الأمريكية لتحقيق أهدافها الوطنية والقومية ونجحت تماماً في ذلك. ولا زالت تسعى إلى إقناع الأمم المتحدة بأن يكون الحلف الأطلسي أداة لتطبيق السياسة الدولية، وبالتالي تكون الأمم المتحدة وسيلة لممارسة الولايات المتحدة حروبها الخارجية. هذا هو

الحلم الأمريكي . وقد تحقق شيءٌ كثير منه وليس جميعه. لكن حرب الخليج الثالثة قد فجرت الأزمة التي بقيت كامنة لأكثر من عقد بين الولايات المتحدة الأمريكية والأمم المتحدة. فقد رفضت الأغلبية في مجلس الأمن والجمعية العامة السير وراء مشروع الحرب الأمريكية لتغيير النظام العراقي. لكن الولايات المتحدة ذهبت إلى الحرب وحدها مع حلفائها التقليديين. ومنذ الآن سوف تسعى الولايات المتحدة إلى العمل خارج إطار الأمم المتحدة وربما في سبيل تحييد المنظومة الدولية. كما ستنزع أكثر إلى أن تتصرف كإمبراطورية أي من دون النظر إلى انعكاسات سياساتها على العالم. تشكل هذه السياسة الإمبراطورية بالتأكيد تهديداً كبيراً للنظام الدولي، مما يعني بث الفوضى في العلاقات الدولية وفتح الباب أمام صراعات وحروب كثيرة لا يمكن التحكم بها.

□ تطمح المنظمات غير الحكومية في العالم إلى صياغة تفكير واقعي جديد. فإذا أخذنا بالاعتبار دور المنظمات غير الحكومية في العالم العربي الذي هو دور ضئيل بحكم التضييقات السياسية المستمرة، يمكن أن نستنتج أن الدولة ستبقى هي الإطار الرئيسي الذي سيحدد مستقبلاً مصير العالم العربي بينما لن يكون للعوامل الأخرى التي تحدثنا عنها حضور كبير؟

الدولة أصبحت الآن في العالم العربي واجهة للنخب المسيطرة. فهي تستخدمها كواجهة شرعية لتحقيق مصالحها الخاصة. والنخب المحلية أصبحت جزءاً من المافيات التي تسيطر على موارد البلاد وثرواتها وترتبط بالاقتصاد الدولي الخارجي. فمئات المليارات من الدولارات تنزح عن الدول العربية. وهذه جميعها أموال الشعوب

جمعت من قبل النخب الحاكمة ورجال الأعمال وصدرت لاستثمارها في الخارج. ومعظم النخب الحاكمة اليوم في العالم العربي هي جزء من شبكات مصالح عالمية جديدة تدفع بتوجيه الرساميل والاستثمارات العربية نحو الخارج أو نحو المراكز العالمية. فلم تعد الدولة دولة الشعب والمواطنين ودولة بناء الفرد والحريات والديمقراطية وإنما هي واجهة لتمرير مصالح فئوية. ولذلك يمكن القول إنها تلعب دوراً سلبياً في تحديد مصير العالم العربي وهي تلعبه ضمن إطار تبعية مباشرة وربما متزايدة للدول الكبرى. وهذا هو ثمن غياب الديمقراطية والسماح باختطاف الدولة من قبل جماعات المصالح المختلفة ولحسابها.

□ إذا انتقلنا إلى موضوع حوار الحضارات، الذي يطرح كثيراً في الساحة السياسية الدولية والعربية، هل يمكن لهذا المفهوم أن يكون أساساً لعلاقات دولية جديدة؟

إن حوار الحضارات ظهر كرد فعل على نظرية صدام الحضارات (The clash of civilization). وقد ظهر هذا المفهوم ضمن إطار إعادة ترتيب الاستراتيجية الأمريكية باتجاه التعبئة ضد العالم العربي والإسلامي. وهو أداة في يد السياسة الأمريكية اليمينية الجديدة في الولايات المتحدة. وما أراد أن يقوله هنتنغتون هو أن حالة الحرب مستمرة وأن انتهاء الحرب الباردة بين أمريكا والاتحاد السوفياتي لا يعني نهاية الحرب في العالم. وإنما انتقلت الحرب إلى مجالات أخرى وصار خط الفصل بين المعسكرات المتنازعة التناقض والتنافس بين ثقافة حديثة متطورة وليبرالية تعنى بالفرد والحريات، وثقافات دينية متطرفة معادية للغرب. وأعطى مثالاً على هذه الثقافات في الثقافة

الصينية والإسلامية. وهي نظرية تهدف إلى تبرير الحرب على الشعوب الأخرى. لكن ردنا كان عفوياً وساذجاً. فعندما نقول بحوار الحضارات فهذا لا يمنع أن يكون هناك صدام بين الحضارات.

أما أنا فلا أعتقد أن هناك صداماً بين الحضارات أو الثقافات. فاختلاف الثقافات لا يدفع بالضرورة نحو الصدام. ليس هناك ما يمنع الثقافات من أن تتعايش. بل هذه هي القاعدة. والشعوب تعيد تأهيل ثقافاتها للحرب عندما تدخل في النزاع مع الآخرين. ولذلك لا أعتقد بحتمية الصراع بين الشعوب بسبب الاختلاف الحضاري والثقافي.

لكن مهما كان الأمر لا يجيب مفهوم حوار الحضارات عن السؤال الذي حاولت نظرية صدام الحضارات طرحه، وهو البحث عن أصل النزاعات في عالم اليوم، هل هو اختلاف الثقافات؟ فمفهوم حوار الحضارات مفهوم أيديولوجي سياسي وليس مفهوماً علمياً أي لا يسعى إلى التفسير ولكنه ينادي بالتغيير. إنه يدعو إلى تجنب الصراع لكنه لا يجيب عن سؤال أصل الصراع. ما هو مصدر الحروب والنزاعات في العالم اليوم؟ وهنا أرى أن مصدر الحروب اليوم لم يتغير عن الماضي وهو التنافس بين الدول على السيطرة على أكثر ما يمكن من الموارد المادية والمعنوية البشرية. وما يزيد اليوم من حدة هذا الصراع وانتشاره هو تفكك النظام العالمي، وما يبعثه ذلك من زوال أثر القواعد القانونية الواضحة التي تحكم العلاقات الدولية، والبحث عن تراتب جديد لإعادة بناء النظام الدولي القادم والمنشود. وحوار الحضارات هو عبارة عن محاولة من قبل قطاع من الرأي العربي والإسلامي، الذي شعر أن نظرية صدام الحضارات تهدده، للمشاركة أو إيجاد فرصة للمشاركة في بناء النظام العالمي الجديد وتجنب القطيعة بين الشرق والغرب. إن مفهوم حوار الحضارات

يسعى إلى إقناع الغرب بأن المسلمين لايكنّون عداءً له وأن الحرب ليست حتمية بين الإسلام والغرب وليست ضرورية، بالرغم من أن هناك مجموعة داخل النخب العربية تقول بأن الإسلام نظام قيمي واجتماعي مخالف تماماً للحضارة الغربية ومتناقض معها ولا بد من الصدام معه.

إن فكرتَيْ صراع الحضارات وحوارها معاً، ليست فكرتين علميتين وإنما هما فكرتان أيديولوجيتان تسعيان بالنسبة للأولى إلى تبرير وإضفاء الشرعية على نزوع أمريكا إلى إعادة ترتيب العالم على أساس ترسيخ سيطرتها الأحادية وكسر مقاومة العالم العربي والإسلامي، وبالنسبة للثانية إلى درء هذه الحرب بوسائل ثقافية قائمة على الحوار والتواصل والخطابات الأخلاقية. ولذلك صار الحوار حواراً من طرف واحد بينما أخذت الحرب طريقها إلى العالم العربي من دون أي مقاومة سياسية وعسكرية تذكر.

السؤال ليس: هل نحاور؟ فالحوار مفيد باستمرار. ولكن كيف نرد على تكريس الهيمنة الأمريكية وسعيها إلى القضاء على أية مقاومة ثقافية أو فكرية أو سياسية أو أيديولوجية تقف أو يمكن أن تقف في وجه هذه الهيمنة؟ على مثل هذا السؤال لا يجيب مفهوم حوار الحضارات. يحتاج الرد الناجع إلى تضامن فاعل أكبر بين الدول العربية والإسلامية في إطار العمل الجماعي لبناء نظام عالمي قائم على القانون والمشاركة الدولية المتعددة.

أزمة الحداثة وإشكالية ما بعد الحداثة

□ نلحظ في الوقت الحالي حضوراً كبيراً لمفكري ما بعد الحداثة ومفاهيمها في العالم الغربي، جان فرانسوا ليوتار، جان بودريار إضافة إلى حضورهما في اليابان. هل تعبر ما بعد الحداثة عن نتاج اجتماعي في العالم الغربي أم هي مجرد أطروحات فكرية لنخبة لا تشكل حضوراً ثقافياً واجتماعياً في الغرب؟

الباحثون والعلماء لا يعملون في الفراغ ولكنهم يعيشون في ظروف تاريخية محددة ويعكسون في تفكيرهم وأطروحاتهم هذه الظروف والمشاكل التي تطرح عليهم. ولا شك أن هناك مجموعة من الظواهر الاجتماعية والفكرية والثقافية التي تتكرر ملاحظتها في هذه الحقبة الخاصة من التحول التاريخي للمجتمعات. وهو ما استثار ذهن العديد من المفكرين ودفعهم إلى التأمل فيها واكتناه معناها. وقد اختلف المفكرون حول هذا المعنى وحول مضمون هذه الظواهر العميق. فمنهم من رأى فيها تعبيراً عن أزمة الحداثة أو أزمة نمط من أنماط الحداثة الكلاسيكية ومنهم من رأى فيها نهاية الحداثة وبالتالي مرحلة جديدة نسميها ما بعد الحداثة. وعندما نقول ما بعد الحداثة نكون قد تجاوزنا منطق الحداثة، أو لم نعد في السّجل القيمي

والأخلاقي والفكري والتاريخي لها وإنما في سجل جديد لا نعرف بالضبط كيف نحدد مضمونه ولا وجهة تطوره. لذلك أُطلق عليه مفهوم ما بعد الحداثة مثل ما أُطلقت مفاهيم ما بعد الدولة القومية، وما بعد الاستعمار، وما بعد الرأسمالية... إلخ. هذه المصطلحات تريد أن تشير إلى أننا دخلنا حقبة جديدة فحسب. ولا أرى أهمية للنقاش حول الاسم. فالمهم هو أن نفهم مضمون التغيرات التي حصلت على المستويات الثقافية والاجتماعية والتي يختلف بشأن تفسيرها الباحثون.

وربما كانت أهم التغيرات التي ساهمت في تنبيهنا إلى تبدل الحقبة هي تلك المتعلقة بنظرتنا إلى التاريخ، تاريخ الإنسان والحضارة. فقد تغيرت هذه الرؤية بشكل حاسم. فبعد أن كنا نرى في التاريخ نظاماً متسقاً متكاملاً وخطياً يعكس حركة التقدم والاكتمال والإنجاز لأهداف وغايات إيجابية أصبحنا نعتقد اليوم أو ننظر إلى التاريخ على أنه أكثر تشتتاً. لقد انفرط عقد الرؤية التاريخية الخلاصية القوية وحلت محلها رؤى شخصية للأفراد، وسير ذاتية للمجتمعات، وخصوصيات تعكس التنوع والتعدد والانقطاعات والتناقضات وانعدام الاتساق والانسجام. صار التاريخ تواريخ لا نهاية لها مرتبطة بالذاكرات اللانهائية، وصارت المجتمعات تآلفات من الأقليات والثقافات المختلفة.

باختصار لقد انتقلنا من رؤية للتاريخ شمولية متسقة نظامية إلى رؤية مفتتة متفرقة نثرية. كما أننا انتقلنا من أيديولوجيات الحداثة الكلاسيكية القائمة على الاشتراكية والعقلانية والليبرالية والقومية والعلم بمعناه الكلاسيكي المعبر عن معرفة موضوعية. فكل هذه الأيديولوجيات كما يلحظ الباحثون لم تعد فاعلة في المجتمع ولم يعد

لها ذاك التأثير الذي كان لها في الخمسينات والستينات.

فالأيديولوجيا القومية لم تعد تحرك الجماهير ولم تعد مثيرة في أي مكان. وكذلك الاشتراكية، لم يعد لها حضور كبير. وهو أيضاً حال الليبرالية التي أدخلتها العولمة في أزمة عميقة بقدر ما فرضت عليها الانتقال من نظام الدولة القومية إلى نظام عالمي مفتوح. وهو ما يفسر التوتر المتزايد بين الكلاسيكيين والنيوليبراليين. ولم نتحدث عن الأزمة في الاقتصادات الرأسمالية كما نتحدث عنها اليوم. هذه بعض المظاهر التي بني عليها القول بما بعد الحداثة. وهذا الانحسار للتاريخ الغائي وللأيديولوجيات الكبرى وللمنظومات الفكرية الشاملة والمتسقة هو ما تحدث عنه بعض الفلاسفة كفرنسوا ليوتار، لتبرير استخدام مفهوم ما بعد الحداثة أو الحديث عن خروج من الحداثة وقيمها وسجلها. وقد أشار آخرون إلى انحسار قيم أخرى كالعقلانية والموضوعية، لصالح نقد العقل وإعادة الاعتبار للذاتية. وحتى القيم الكلاسيكية من حرية ومساواة وعدالة، أصبحنا ننظر إليها على أنها قيم تجريدية ومجردة. فقيم المرحلة الراهنة تركز أكثر على الاهتمام بالمشخص والعيني والفردي، وتولي أهمية كبيرة للذات وموقعها وموقفها، كما تشير إلى تزايد الانهمام بالنفس أو تأمين الراحة النفسية والبدنية والمتعة الفكرية. وهذا ما يعكسه الانشغال الكبير للإنسان بصحته النفسية والجسمية. وهو ما يثير أعقد المشاكل في المجتمعات الغربية بسبب ارتفاع نسبة المسنين غير العاملين وازدياد النفقات الصحية. كما أصبحت الحياة الخاصة محور اهتمام الفرد وغايته. وفي مواجهة ذلك ضعف الاهتمام بالشؤون العامة وبالسياسة ذاتها كميدان النظر والعمل في هذه الشؤون.

إن النشاطات والفعاليات التي كانت تعطي معنى لحياة الفرد قد

فقدت قدرتها على ذلك، وانتقلت الإثارة والمعنى إلى قيم ونشاطات جديدة مرتبطة بالإنجازات الفردية والحياة اليومية والمباشرة والحضور اللحظوي. وكما تغيرت نفسية الفرد ومنظومة القيم التي تلهمه ونمط العلاقات التي تجمعه مع الأفراد الآخرين، تغيرت أيضاً طبيعة العلاقات بين الدول وتغيرت الخريطة الجيوسياسية. فلم تعد الانتماءات التقليدية التاريخية تعني الكثير، سواء ما تعلق منها بالأمة أو بالدولة، مع زوال الحدود بين البلدان أو فقدان الحدود السياسية معناها بحصول التواصل من ورائها بين البشر جميعاً. وزاد تنافر العالم وتباعد أطرافه في الوحدة ورغم الوحدة. وبعد أن كنا نتحدث سابقاً عن العالم الصناعي والعالم المتخلف، أصبحنا نتحدث اليوم داخل العالم الصناعي عن عالم قديم وعالم حديث، فالصناعي القديم مثل الدول الصناعية الكبرى، أما الحديث فهناك دول آسيا والصين التي تمثل الدول الصناعية الشابة. وداخل العالم الثالث أو دول الجنوب كما نقول اليوم أصبحنا نميز بين عالم ثالث ورابع وخامس.

بالنسبة لمفكري ما بعد الحداثة تشكل هذه النزعة نحو التفتت في ميدان القيم والرؤية التاريخية والعلاقات الدولية والسلوكات الاجتماعية ظواهر جديدة للتاريخ الاجتماعي الإنساني تعبّر عن الدخول في مرحلة جديدة لها خصائصها وقيمها ورموزها. وهي تؤكد أننا خرجنا من فترة الحداثة التي كانت قائمة على العقل والأيديولوجيات التاريخية التقدمية أو ذات الطابع التقدمي، سواء أكانت ليبرالية أم اشتراكية أم قومية، ودخلنا في عصرٍ الفردُ هو السيّد فيه، وسعادته هي التي تعطي الشرعية الأولى للنظام المجتمعي. واحترام الفرد والفردية مرتبط بقيم الشخصية الذاتية والصحة النفسية والبدنية والمتعة والسلام. ويمكن القول إن هذا التطور هو في أساس بروزِ فكرة المجتمع المدني من جديد.

فالخروج من تقديس الدولة وتأليهها ومن الرهان الكبير عليها هو الدافع إلى تعزيز الرهان على المجتمع. وبقدر ما تشكل الدولة هيئة مجردة وسلطة ممركزة ومركزية وقانون وسياسة وقهر، يريد المجتمع المدني أن يكون موطن المشخص والحي والمتنوع والمتعدد والثقافة والحرية. والمجتمع، بعكس الدولة التي تتكون من مؤسسات وسلطات وصلاحيات، هو كثرة واسعة من الأفراد الأحرار ومن جمعيات وخصوصيات وشبكات تضامن ومصالح. وبالمقابل هناك مفكرون آخرون يرون أن ما نشير إليه من مظاهر تحت اسم ما بعد الحداثة ليس إلا ثمرة الأزمة التي تعيشها الحداثة نفسها. فهو لا يعبر عن عصر جديد يختلف في مرجعياته وسجلاته عن عصر الحداثة، ولكنه يعكس انحلال وتفسخ أنماط الحداثة وفي مقدمها نمط العقلانية التي أطلق عليها هابرماس اسم العقلانية الأداتية والموضوعاتية. فهل يعبّر كل هذا عن مرحلة جديدة، أو مقدمة لمرحلة جديدة، يمكن أن نسميها ما بعد الحداثة أو هو تعبير عن أزمة الحداثة؟

ليس مهماً الحسم في هذا اليوم. لكن مما لا شك فيه أن هذه المظاهر تعبر في نظري عن أزمة حقيقية لشكل من أشكال الحداثة الكلاسيكية ولا أقول بالضرورة للحداثة ككل، وإنما للنمط الأصلي والنموذجي التاريخي التقدماني المعروف. وتعني الأزمة هنا أن منطقاً خاصاً كان وراء توحيد عناصر الحداثة وتركيبها قد ضعف أو بلي وأن هذه العناصر تبحث اليوم عن منطق جديد يوحد في ما بينها من جديد ويعيد تأليفها وبث الاتساق فيها. وتراجع هذا المنطق التأليفي الكلاسيكي هو الذي يفسر انفراط عقد التشكيلات المختلفة السابقة، وتفكك العلاقات الناظمة للمجتمعات وللرؤية التاريخية الحداثية. ولكن هذا التفكك أو التحلل للعلاقات القديمة لا يعني أنه تحلل

للعناصر المكونة للحداثة نفسها، ولا أنه نهائي ولكنه مقدمة لإعادة تأليف أو نشأة جديدة للحداثة نفسها، قائمة على تبلور رؤية تاريخية ومنظومة قيم إنسانية جديدة.

لا يعني تحلل الصيغة الكلاسيكية للحداثة، إذن، نهاية الحداثة ولكن مرحلة على طريق إعادة تركيبها، أي إعادة بناء قيم ومؤسسات وأشكال الحداثة وإشكالياتها من وجهة نظر جديدة وعلى أساس التحولات التاريخية الكبرى التي حصلت في نصف القرن الماضي. فالتحولات التي طرأت على المجتمعات مهمة جداً سواء ما تعلق منها بالنمو الديمقراطي، أو التقدم التكنولوجي والعلمي، وما يتعلق أيضاً بانفتاح الكرة الأرضية على أشكال واحدة من التنظيم، وفي مقدمة ذلك تعميم نموذج الدولة على كل المجتمعات، والتقدم الاقتصادي الكبير، وكذلك التقدم الأخلاقي والفكري. فما شهدناه في نصف القرن الماضي لم نشهده في أي عصر تاريخي سابق. بل إنني أقول إن الحداثة كانت ضحية نجاحها.

□ دعنا نفصّل قليلاً في ما أجملته، فقد أشملتَ نقد الحداثة ضمن تيار ما بعد الحداثة، غير أن هناك تيارات فكرية في العالم الغربي جميعها ينطلق من أساس أزمة الحداثة ولكنها تنتهي إلى نهايات مختلفة، كتيار اليسار الجديد هنري لوفيفر وتيري ايغلتون وغيرهم، وهناك أيضاً علماء الاجتماع كآلان تورين ينقدون الحداثة على أساس من أزمتها التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية، في حين أن هناك تياراً آخر يمثله هابرماس ومدرسة فرانكفورت يعتبرون أن الحداثة نموذج لم يكتمل بعد وهي بالتالي ما زالت صالحة ولسنا بحاجة إلى الدخول في مراهنة تاريخية لا نعرف نهاياتها. أما

تيار ما بعد الحداثة كما يمثله ليوتار وبودريار وإيهاب حسن وغيرهم، فهو ينقد لأول مرة الأسس التي قامت عليها الحداثة في المجتمعات الغربية. فمثلاً نقد ليوتار لمفهوم العلم وعدم إلزاميته ونشأته في الحضارة الغربية، ونقد بودريار لمفهوم الواقع ورؤيته المختلفة كلياً لهذا المفهوم إذ ينسف بصورة أو بأخرى إحدى الركائز الأساسية التي قام عليها بنيان الحداثة، فلذلك أعتقد أن مفهوم ما بعد الحداثة تعبير أكبر أو يتجاوز ما يُطلق عليه أزمة الحداثة.

الجميع ينتقدون الأسس التي قامت عليها الحداثة لكن الجميع لا يصل إلى الاستنتاجات ذاتها من هذا النقد. فهابرماس يبين مآلات العقل الأداتي وما أدى إليه من استلاب، تماماً كما ينتقد غيره مفهوم العلم الكلاسيكي وموضوعانيته الكلية. إنما ينشأ الاختلاف في طبيعة هذا الانتقاد والأسس التي يقوم عليها وبالتالي أيضاً في استخلاص النتائج منه. فمن الممكن أن نستخلص من انتقادنا أن ما نلاحظه ليس خروجاً من منطق الحداثة التي عرفناها منذ قرون، والتي لا تزال مستمرة وسوف تظل مستمرة لفترة أخرى بالرغم من كل شيء، ولكن أزمة مؤقتة أو بنيوية. كما من الممكن أن نرى فيها برهاناً على إخفاق الحداثة وإفلاس منظومة القيم التي تكونها، ومنطلقاً لنشوء منظومة جديدة من القيم الإنسانية. وفي هذه الحالة نعتبر قيماً جديدة تلك التي يعتبرها الفريق الأول مظاهر لأزمة القيم الحداثية لا غير. وهنا يدخل في رأيي عامل الاختيار والاعتقاد أيضاً. فالذين يقررون نهاية الحداثة يريدون التأكيد في الوقت نفسه على إفلاس نظريات العقل والاقتصاد والسياسة والأخلاق العقلية، في مقابل نشوء مجتمع جديد قائم على الفردانية وغياب جميع الالتزامات العمومية التي كانت في أصل

الحداثة، من أخلاق وعقلانية ومسؤولية وحرية وغيرها. وفي اعتقادي أن موقف ما بعد الحداثة ينفتح لا محالة على موقف تحلل من جميع الالتزمات الجماعية، باسم تقرير الواقع الراهن أو اعتباره أمراً نهائياً وناجزاً. وبالعكس، فإن موقف نقد الحداثة بقدر ما يرى في ظواهر التفتت والفردانية المتنامية تعبيراً عن أزمة، يترك أفق إعادة بناء النزعة الإنسانية المضحى بها مفتوحاً.

ربما كان موقف ما بعد الحداثة أكثر اتساقاً مع النقد الأدبي الذي يركز على مجموعة القيم الفردية والأخلاقية المحركة للشخصيات وتناقضاتها الداخلية العميقة. لكن المهتمين بشكل أكبر بمصير المجتمعات يميلون إلى الأخذ بموقف نقد الحداثة والكشف عن أزمتها. وقد تكون الأزمة هيكلية عميقة، وقد تكون طويلة ومستمرة، حتى ينشأ نظام إنساني عالمي جديد بما يعنيه ذلك من رؤى وأخلاقيات جديدة ونمط من أنماط المؤسسات الناظمة للمجتمعات مختلفة عما شهدناه حتى الآن. وأنا أميل بالفعل إلى القول إننا في إطار أزمة حداثة طويلة المدى، وأنها ربما لا تجد مخرجاً لها وبالتالي لن تنتهي إلا بالخروج من الحداثة نحو نمط جديد من المنظومات التاريخية الاجتماعية. لكنني لا أنكر في الوقت نفسه الفائدة من استخدام مفاهيم ما بعد الحداثة في توضيح طبيعة أزمة الحداثة نفسها.

□ هل أنت ميال إلى موضعة تيار ما بعد الحداثة كشبيه بالتيارات التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية كالعدمية والدادائية، فهي أشبه بنزعات قصوية (من أقصى) وبالتالي تستفيد منها المجتمعات في حراكها التاريخي وفي نقدها لذاتها ثم تعود إلى مسارها التاريخي الخاص بها؟

لِمَ لا؟ من الممكن بالفعل النظر إلى ما بعد الحداثة كتعبير عن أزمة الحداثة الفكرية، و/أو شكل راديكالي من أشكال نقد الحداثة أيضا.

□ بنجامين بار عالم الاجتماع الأمريكي كان يربط دائماً بين الرأسمالية بنزعتها الاستهلاكية وبين ما بعد الحداثة، ويؤكد على المضمون الثقافي لما بعد الحداثة القائم على الاستهلاكية والفردية. هل تعتقد أن مفهوم ما بعد الحداثة في أطره الثقافية سوف يعبر عن احتمال نشوء ثقافة جديدة في المستقبل أم أنه مجرد تعبير عن أزمة الحداثة؟

حتى عندما نتحدث عن أزمة فإننا نتكلم عن صيرورة وإعادة تشكيل. فالجديد يأتي من عدم القدرة على إنتاج القديم. وفي نظري لم تعد المجتمعات الإنسانية قادرة اليوم على أن تعمم شروط الحداثة ولا أن تعيد إنتاج النمط الكلاسيكي لها في كل مكان. فلا يمكن للمليارات الستة أن يعيدوا بناء أنماط التنظيم والإدارة، ويعمموا بالفعل القيم التي سيطرت على القرن التاسع عشر في إطار الدول الوطنية. والدليل أن المجتمعات النامية لم تستطع إنتاج أنماط الدولة القومية الديمقراطية والمواطنية ومنظومات العلم والتقنية، كما حصل في مجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية. ولا تزال تعاني من قصور كبير في تحقيق هذه الأنماط كما لا تزال هذه الأنماط تسبب لها أزمات مستفحلة أيضاً. فهي غير قادرة على أن تكون مجتمعات حديثة ناجزة أو متكاملة، وهي في الوقت نفسه غير قادرة على البقاء كمجتمعات قديمة. وهذا هو جوهر أزمتها. هناك إعادة تشكل وإعادة اكتشاف وإعادة خلق للحداثة. والأزمة هي أخصب تربة لإعادة الخلق. لكن

حتى نستطيع أن نضفي على الإبداعات الجديدة، المتميزة والمتنوعة في ميدان السياسة والاقتصاد والأخلاق والتنظيم، سمة كلية أو نربطها بمنطق واحد موحد، لا بد من أن تصل الأزمة إلى طور النضج.

ولا شك أن أحد ملامح الأزمة التي تعرفها الحداثة هو تراجع القيم الإنتاجية أمام القيم الاستهلاكية. وقد أصبح التأكيد على القيم الاستهلاكية قوي جداً في المجتمعات الحديثة. بل إن مفهوم الاستهلاك والمجتمع الاستهلاكي نفسه أصبح بحاجة إلى تجديد، إذ إن الاستهلاك لم يعد يتركز على القيم المادية ولكن بشكل أساسي على القيم الرمزية. وقد أصبح هذا الاستهلاك الرمزي هو المحرك للاقتصاد والسياسة والثقافة في المجتمعات الشمالية. أما في المجتمعات النامية فما يزال نمط الاستهلاك الأول المادي هو السائد. لكن لا شك أن المجتمعات الراهنة، سواء أكانت ما بعد حداثية أم حداثية مأزومة، هي مجتمعات استهلاكية بالتأكيد.

□ ألا يمدك المفكرون ما بعد الحداثيون بطرائق وأدوات تفكير ومعرفة جديدة يمكن استثمارها وتوظيفها خلال رؤيتك للواقع وللإنسان والتاريخ بشكلٍ مختلف؟

بالطبع وهو ما قلته سابقاً. فهم يركزون على ظواهر يعتبر فهمها أساسياً لفهم أزمة المجتمعات الإنسانية المعاصرة. وأنا أيضاً موجود في هذا العالم الاجتماعي الذي ينتج هذه الأفكار والأدوات التحليلية. ولو عدت إلى كتاب (اغتيال العقل) الذي صدر عام 1985 لوجدت آثار ذلك بوضوح. فهو عن حق كتاب رائد في نظري في نقد الحداثة من خلال نقد صيغتها المشوهة العربية. وهو بمعنى من المعاني كتاب ما بعد حداثي. فمظاهر أزمة الحداثة موجودة في المجتمعات النامية

أقوى مما هي عليه في المجتمعات الحديثة الصناعية، وقد ساعدتنا على أن نتبيّنها وأن نصف بصورة أوضح أسس الحداثة الهشة وغياب شروط إعادة إنتاجها.

□ لكنك في كتاباتك كنت توجه نقداً لاذعاً للفكر والمفكرين ما بعد الحداثيين العرب الذين تبنّوا المقولات ما بعد الحداثية، وكنت تأخذ على المفكرين العرب أخذهم لهذا المفهوم وإعادة إنتاجه في التربة العربية، إذ تعتبر أن فهم أزمة المجتمعات العربية ليس بحاجة إلى مفاهيم ما بعد حداثية لا تنسجم مع تطورها التاريخي والاجتماعي.

لا أتذكر أنني انتقدت أحداً في العالم العربي أو خارجه بسبب مواقفه المؤيدة لما بعد الحداثة. وكل ما أذكره هو أنني انتقدت بالفعل التطبيق التلقائي أو الأوتوماتيكي لمفاهيم أُنتجت في حقل معرفي غربي، سواء في ميدان الأدب أو الفن أو العلم الاجتماعي، مباشرة ومن دون نقد، على المجتمعات والظواهر الاجتماعية العربية. ولقد استخدمت أنا نفسي في كتاب (اغتيال العقل) مصطلح ما بعد الحداثة في وقت مبكر جداً. وما كنت أعلم أن هناك مفكرين لما بعد الحداثة في الفكر العربي. إن ما أخشى منه بالنسبة لتطور الفكر العربي ليس تبني هذا المنهج الفكري أو ذاك وإنما ظاهرة الصرعة الدارجة، أي اللهاث وراء كل جديد بما في ذلك الصرعات الفكرية والمفاهيم المستحدثة الجديدة، لأنها جديدة، ومن دون إخضاعها المسبق للنقد حتى تتماشى مع الواقع العربي الذي تطبق فيه. ففي هذه الحالة يخشى أن تقوم المفاهيم الحديثة بوظيفة سلبية معاكسة لما هو منتظر من التطور العلمي والبقاء في اتصال دائم مع المنجزات العلمية الجديدة،

أعني أن تكون سبباً في التغطية على حقيقة الظواهر القائمة في المجتمعات العربية بدل أن تساعد على فهمها. وربما أكثر من ذلك على اختلاق ظواهر من العدم ليس لها وجود في الواقع. وفي هذه الحالة لن يكون الفكر وسيلة لفهم الواقع ولكن للقطيعة معه والارتباط بواقع آخر بعيد عنه.

وموضوع موقفي من مدرسة ما بعد الحداثة مختلف عن ذلك. فهي تعكس في نظري الشك العميق الذي ينتشر اليوم في المجتمعات الصناعية في قيم المجتمع الصناعي الكلاسيكية، وهي قيم الحداثة الأولى بما تنطوي عليه من اعتقاد قوي بل إيمان بالعقل والعلم والحق والقانون والدولة والحرية والديمقراطية والتقنية والإنتاج والاستهلاك إلخ. وهو شك مفيد وخلاق في مجتمعات تمكنت فعلاً من قيم الحداثة هذه. فتبيان نسبية الحقائق العلمية يعمل هنا من دون شك على تجديد وربما تثوير مناهج العلم. لكن إذا أخذنا بهذا النقد الصحيح من دون أقلمة له وموضعته في سياق تطور مجتمعاتنا التاريخي فمن الممكن تماماً أن يستخدم في سبيل رفض العلم وتدمير الوعي العلمي الذي لا يزال هشاً أصلاً. ولا يعني هذا أن علينا أن نتجاهل هذا النقد، بل أن نربطه بالمشاكل الأخرى الخاصة بالتنمية العلمية في مجتمعاتنا. وهذا يعني أيضاً أن نجعل منه جزءاً من نقد أشمل هو نقد المجتمع أو نقد النظم المجتمعية المحلية. عندئذ نضمن أن يكون لهذا النقد الوظائف ذاتها التي كانت له في المجتمعات الصناعية، أي المساهمة في تجديد الفكر العلمي العربي لا الإجهاز عليه لصالح الانكفاء على المنطق الفقهي القديم.

والواقع أن أزمة الحداثة لم تسفر عن ظواهر مماثلة في مجتمعات الغرب الصناعية التقنية وفي المجتمعات النامية. فبينما انفتحت هذه

الأزمة بالمجتمعات الغربية على حقبة سميناها «ما بعد الحداثة»، أي نحو حقبة تتبلور فيها قيم متميزة وقيم مرتبطة بالمجتمع المدني والحريات وحقوق الإنسان، تطورت المجتمعات النامية ومنها المجتمعات العربية في ردّها على أزمة الحداثة بشيءٍ أطلقت أنا عليه اسم «ما تحت الحداثة» أو «حثالة الحداثة» أو «الحداثة الرثة». فهناك اتجهنا بشكل ما إلى تجاوز القيم المجردة الطنانة للحداثة في اتجاه تعميق مكتسباتها الأساسية عبر تنمية القيم الفردية والتسامح والتعددية، في حين انتقلت المجتمعات النامية إلى قيم أكثر قروسطوية وعاد قسم منها إلى القيم الدينية وليس إلى الدين نفسه.

ولا أقصد القول إننا عدنا إلى القرون الوسطى، لكننا نشهد دون شك عودة لاستخدام أدوات تفكير القرون الوسطى من أجل تنظيم مجتمع حديث أو يعيش على الأقل في العصر الحديث. أما على مستوى النظام والقوى الاجتماعية فنحن نعود إلى النظم الأبوية ونظم الوصاية وتقريباً نحو الترسيخ الرسمي للتمييز بين الأفراد: بين فئة يحق لها أن تحكم وتملك وتتعلم وفئات أخرى محرومة نهائياً ومهمشة ومستبعدة. إنها النظم التي تعيد خلق الأرستقراطية والنخب المتميزة في مواجهة شعوب مُدانة نهائياً، لأن عليها أن تكون مجرد شعوب تابعة ورعاع إلى حد كبير. بل إن الوعي العام في المجتمعات العربية لم يعد يرفض مثل هذا التقسيم بين خاصة ورعاع. وهذا ما أسميه سقوط في اتجاه ما تحت الحداثة.

□ ربما لكونك عالم اجتماع بالأصل فإنك تحصر رؤيتك لمفاهيم ما بعد الحداثة في مضمونها وإطارها الاجتماعي. كفيلسوف، وأنت قد مارست الفلسفة في العديد من كتبك،

كيف ترى علاقة مفاهيم ما بعد الحداثة بمدرسة التفكيك مع جاك دريدا أو مع تيارات ما بعد البنيوية مثل ميشيل فوكو وجيل دولوز؟

بالنسبة لأنصار مذهب ما بعد الحداثة تشكل هذه الفلسفات جميعاً تعبيرات عن حقبة ما بعد الحداثة أو نهاية الحداثة. وبشكل عام كل مفكري النهايات: نهاية التاريخ، نهاية الجغرافية، نهاية العمل، نهاية الأيديولوجيا، نهاية الدولة، نهاية الإنسان (ميشيل فوكو)، نهاية السياسة، يمكن إدخالهم بصورة أو أخرى في حقبة وفلسفة ما بعد الحداثة. وكلهم ينطلقون من مسلمة نهاية الأنساق الفكرية المغلقة والشاملة، ونهاية القيم الكلاسيكية الكبرى التي ارتبطت بحقبة الحداثة وفي مقدمها العقلانية. وكلمة التفكيكية معبّرة جداً عن ذلك. تفكيك النظم القديمة التي كانت تضبط وتنظم تفكيرنا بشكل صارم وأداتي ونهائي. وكل هذه التوجهات والنزعات الجديدة التي عبر عنها دريدا وفوكو ودولوز وغيرهم تعكس توجهات وقيم جديدة تتغلغل في المجتمعات.

كل هذه التوجهات والنزعات تجسد أزمة الحداثة. فبقدر ما تتجلى هذه الأزمة في المجتمعات الصناعية من خلال تجاوز قيم الحداثة في اتجاه ما بعد الحداثة، أو إذا شئت في اتجاه حداثة جديدة غير كلاسيكية متمحورة حول قيم الفردية والتعددية والتنوع وعدم التماثل، نجد شبيهاً لها في المجتمعات العربية لكن في اتجاه مخالف. فأزمة الحداثة نفسها تقود هنا إلى ما أسميه ما تحت الحداثة، أي إلى إعادة قراءة الحداثة وتفسيرها على ضوء قيم الماضي لا على ضوء الحاضر والمستقبل. وهكذا نرى هنا عودة هذه المجتمعات بالحداثة إلى مرجعيات وقيم تقليدية دينية أو شبه دينية.

وهي مرجعيات وقيم ما قبل الثورة السياسية وما قبل الثورة الإبستمولوجية الحديثة، وحتى ما قبل الثورة الاقتصادية الرأسمالية. والمقارنة بين مسارات التطور المختلفة والمتباينة في المجتمعات هي التي دفعتني في الواقع إلى تبني نظرية أزمة الحداثة التي تسمح وحدها بفهم اتجاهي التطور المتباينين: اتجاه نحو ما بعد الحداثة بمعنى تجاوز الحداثة في المجتمعات الصناعية واتجاه نحو ما تحت الحداثة في المجتمعات الفقيرة والنامية. وكما أن ما بعد الحداثة هنا لا تعني القطيعة مع مبادئ الحداثة وروحها، فإن ما تحت الحداثة لا يعني الخروج من الحداثة، ولكن فقط الانحطاط في هذه الحداثة. فكما تدفع أزمة الحداثة المجتمعات النامية أو المهمشة إلى نكوص الأفراد نحو قيم وتقاليد وأنماط من التفكير وأساليب من العمل تكاد تكون ما قبل حداثية، أي سابقة على الثورات الأساسية التي شكلت قيم الحداثة تدفع الأزمة ذاتها الأفراد في المجتمعات التي لا تزال أمامها آفاق مفتوحة إلى التطلع إلى تحقيق حريات وحقوق ومتعات تتجاوز ما أتاحته حتى الآن قيم الحداثة الكلاسيكية.

لكن في جميع الأحوال يبقى في نظري من غير الممكن فهم ما بعد الحداثة وما تحت الحداثة من دون التعمق في مفهوم أزمة الحداثة.

□ هناك بعض المقولات في الفكر ما بعد الحداثي تقود إلى عدمية محضة. فأنت إذا أردت أن تعيد إنتاج هذه المقولات واستنساخها في المجال العربي، فإن ذلك سوف يقود إلى عدمية نحن لسنا بحاجة إليها. وهذه هي إحدى إشكاليات التطور التاريخي المختلف بين الحضارات.

بالتأكيد يمكن للتبني السطحي واللانقدي لأفكار ما بعد الحداثة

أن يقود إلى نوع من العدمية الفكرية والأخلاقية. لكن هذا ليس نتيجة حتمية لها. فمثل هذه التيارات العدمية كانت موجودة أيضاً داخل الحداثة. ويمكن أن تكون هناك تيارات إصلاحية وأخرى ليبرالية محافظة داخل ما بعد الحداثة أو في هذه الحقبة الانتقالية التي نسميها كذلك.

□ - إذا تكلمنا الآن عن موقع مقولات ما بعد الحداثة في الفكر العربي وكيف تعامل معها المثقفون العرب، نلحظ وجود تيار أعاد إنتاج هذه المقولات بشكل ميكانيكي شبيه بما كنا قد وجدناه سابقاً مع تيارات الوجودية والعدمية السابقة. وهناك تيار آخر أخذ منحى رفضياً وأيديولوجياً. كيف ترى طرق التعامل الأمثل في توظيف السياق التاريخي في المجتمعات العربية؟

أعتقد أن كلا الموقفين خاطئ، لأن كلاهما ينطلق من موقف أيديولوجي (مع أو ضد) وكلاهما تقليد أعمى أو رفض للجديد. على الفكر أن يتعامل مع الواقع، أي أن يمتحن مفاهيمه في ضوء الواقع المجتمعي. فهل هناك مقابل هذه المفاهيم المسماة ما بعد حداثية ظواهر اجتماعية واقعية وموضوعية حقيقية تستحق المناقشة أم لا؟

□ لكن بودريار يعتبر أن لا وجود لشيء اسمه «الواقع» وإنما هناك فهومات أو تصورات للواقع، فالواقع خرافة بالنسبة له وللكثيرين من مفكري ما بعد الحداثة.

دع بودريارد وغيره يقولون ما يشاؤون. أنا أيضا أقول إنه لا يوجد هناك واقع مستقل تماماً عن تصوراتنا أي عن مفهومنا عنه. فالواقع لا يوجد في الفراغ ولكن عبر تفكيرنا فيه. وهذا التفكير، المرتبط هو

نفسه بتصورنا الخاص، يجعل الواقع يظهر بشكل مختلف نسبياً عند الأفراد والجماعات. وبالتالي فليس هناك واقع منظور أو معقول واحد ولكن واقعات لامحدودة ولانهائية. ألا يعني هذا أنه لا يوجد واقع موضوعي بذاته، ولكنه يعني أن الواقع الذي نصفه خاضع باستمرار لوعينا وذاتيتنا. والمقصود بذلك نفي الموضوعية المطلقة والدغمائية. ومن هذا المنظور يشكل هذا الاعتراف، الذي يشكل في حد ذاته نقداً للعلم الوضعي التقليدي، تقدماً كبيراً في فهمنا أو في أسلوب تفكيرنا وعلمنا الإنساني وبالتالي في فهم الواقع. وهناك شبه إجماع اليوم بين المفكرين على أن الواقع لا يمكن أن يكون مستقلاً عن رؤيتنا له، ورؤيتنا له مرتبطة بموقعنا وبتكويننا الفكري وأدواتنا وتاريخنا. لكن مع ذلك هذا لا يعني أنه ليس هناك واقع مستقل عن الذات أو أن الواقع هو وهم. إنه يعني أن علينا إذا أردنا أن يكون لدينا مفهوم أصح للواقع أن نأخذ في الحسبان أن ما نسميه واقعاً هو واقع-نا نحن لا الواقع بالمطلق. وبالتالي فإن علينا إذا أردنا أن ندرس الواقع أن ندرسه من خلال تعدد التصورات المعمولة له، لأنه لا يوجد وحده خارج التصورات المحيطة به. إنه لا يوجد علمياً من دون تصوراته. فالسيارة موجودة عيانياً وموضوعياً ولا يمكن لأحد أن يقول إنها خرافة أو أنها ليست موجودة إلا كفهم أو كتصور ذاتي. لكن وجودها ليس له معنى واحد بالنسبة لجميع من يراها ويعي وجودها. لأن معناها مرتبط دائما بالذات التي تقصدها أو تهتم بها، أي أنها تعني لي غير ما تعني لغيري. فتصوراتنا للموضوع ذاته تختلف حسب نوع اهتمامنا به أو حسب فعاليته أو حسب جماليته أو حداثته. إن الحافز لاهتمامي به هو الذي يكوّن مفهومي عنه، هو الذي يعطيه معناه بالنسبة لي، وكل معنى مرتبط بذات أو بوعي هو موطن المعنى ومحركه.

□ أشعر أنك تستثمر الأدوات ما بعد الحداثية دون الوصول بها إلى نهاياتها الفلسفية التي ستُفضي إليها بشكلٍ أو بآخر.

النهايات التي تشير إليها ليست نهايات ما بعد الحداثة ولكن نهاياتك أنت لما تعتقد أنه ما بعد الحداثة. فأنت تقدم بهذه الملاحظة فهمك الخاص لما بعد الحداثة. فما بعد الحداثة ليست عقيدة ومن باب أولى ليست عقيدة أحادية، بل بالعكس. إن أصل فلسفة ما بعد الحداثة وقوتها نابعين من رفضها مفهوم الواحدية والأنساقية وتركيزها على الخاص والمتفرد والمتنوع والمتغير والمتبدل أي على غنى التجربة الفكرية التصورية عند الإنسان والجماعات. ومن وجهة نظري الخاصة أو تصوري، من الخطأ اعتبار أن مفاهيم ما بعد الحداثة ذات نهايات، وأن هذه النهايات الفلسفية تقود إلى التشكيكية المطلقة أو العدمية. تذكرني بنقاش مع أحد المثقفين العرب الذي قال لي إن المفكرين الغربيين وصلوا إلى حد الجنون في عدائهم للعرب والمسلمين حتى أن أحدهم، ويقصد بودريار، كتب كتابا قال فيه إن حرب الخليج لم تقع. وهذا بالفعل عنوان كتاب لبودريار عن حرب الخليج الثانية. فشرحت له أن ما أراد بودريار، أن يقوله لناً بهذا العنوان ليس إنكار حصول واقعة حرب الخليج، بل القول إن رواية الولايات المتحدة لهذه الحرب تجعل هذه الحرب كأنها لم تكن، لأنها منعت حصول صورتها الحقيقية كحرب في الوعي. فالحرب مرتبطة بالقتل والدمار. ولم تعرض علينا صور الحرب التي تحكمت بتعميمها ونشرها الإدارة الامريكية العسكرية سوى رسومات هندسية وخطوط ودوائر مستمدة من المجسمات الحاسوبية تبين إصابة الأهداف بدقة بالغة ولم تظهر مقتل شخص واحد ولا دمار مبنى، وهذه الصور لا تعني شيئاً بالنسبة للحرب. إنها لعبة تقنية وليست حرباً

بقدر ما تعني الحرب القتل المشخص العنيف والدمار العشوائي وغير المنظم. إذا صارت الحرب جراحة تقتلع بعض الخارجين على القانون، أصبحت دواءً وطباً ولم تعد ما هي عليه بالفعل. وهذا ما تريد أن توحي به فلسفة الحرب الجراحية الدقيقة التي تنشرها الإدارة الأمريكية والبنتاغون.

لو كان هدف بودريار أن يثبت أن حرب الخليج لم تقع بمعنى أنها خرافة لا واقعاً تاريخياً فعلياً، ما كان لكتابه «حرب الخليج لم تقع» أي قيمة فلسفية، ولكانت دار النشر رفضت نشره. إن المقصود هو الإشارة إلى المفارقة الكبيرة التي نعيشها اليوم حيث يرتبط وعينا للأشياء بالصورة التي نتلقاها عنها كما لو أن وجودها الفعلي لا يتحقق من دون أن ترتبط بصورة. فالصورة تكاد تأكل الواقع الموضوعي. وبالمثل فإن إدراك الواقع يكاد يصبح مستحيلاً في عالم تحجب فيه الصورة الماهية والحقيقة أكثر ما تعلن عنها وتحتكر المعنى. فهو بهذا المعنى محاولة قوية لنقد استراتيجيات إخفاء الحقيقة وتزوير الواقع التي يعيشها عصرنا، عصر المعلوماتية والشارة والرمز والصورة. وهذا ما يجعل المعرفة هشة ونسبية ويشكل بالنسبة إلينا، نحن الذين فقدنا الثقة المطلقة بأدوات تفكيرنا الأنوارية التقليدية العقلانية، تحدياً كبيراً ليس لدينا أي جواب مقنع عنه بعد.

□ بالفعل إننا نشعر عند قراءتنا لمقالات بودريار وعددٍ لا بأس به من الباحثين ما بعد الحداثيين الأمريكيين عن 11 أيلول/ سبتمبر من المنظور ما بعد الحداثي، أن هذه المقالات تقدم رؤية تركز بشكل كبير على علاقة الميديا والإعلام بالمجتمعات. وهو ما كانت الطرائق والتصورات والمفاهيم الكلاسيكية تعجز عن إظهاره.

كما ذكرت، جميعهم يريدون أن يبينوا إلى أي حد أصبح الواقع يختلط بالصورة التي نرسمها له، وبالتالي لم يعد هناك مجال للتمييز الدقيق بين الحقيقة والصورة. وفي هذه الحال كيف نميز الوهم عن الواقع وكيف نهرب من خداع الوعي؟ بالنسبة لي لا أنظر إلى هذا النوع من البحث الذي يشكل نقداً لاذعاً لوسائل الخديعة التي تلف واقعنا الراهن من زاوية كونه تعبيراً عن ما بعد الحداثة أو الحداثة. هذه في النهاية يافطات توضع للتمييز بين رؤى مختلفة وغير مكتملة بالضرورة، وتتضمن قسطاً كبيراً من الحاجة إلى التسويق الفكري أيضاً. ولكن أنظر إليه من زاوية ما يمثله من نقد للوضع القائم. وهو نقد قوي وغني بصرف النظر عن انتمائه ومرجعيته الفعلية أو المدعاة. وهو يشكل بالنسبة لي جزءاً من التقدم العلمي والبحث العلمي. لأنه يقوم في الواقع بتعرية مفاهيمنا التقليدية الكلاسيكية التي أصبحت تبدو كأنها أدوات فجة بدائية غير صالحة للاستعمال في مواجهة واقع جديد أكثر مفارقة وتعقيداً وتنوعاً وتعدداً وتبدلاً. وهذا ما نردده نحن أيضاً عندما نرد على ناقدينا المستشرقين بتبيان مدى تنوع وتعدد وتعقيد الظواهر الاسلامية الحديثة التي يسمونها جميعاً بالتطرف ويضعونها تحت يافطة الإرهاب والعداء للغرب أو رفض الحداثة والعلمانية. وهذا ما سعيت إلى إظهاره في كتاب (الإسلام والحداثة) حيث حاولت أن أبين أنه ليس هناك إسلام منفصل عن تصور المسلمين له والمسلمين أصناف وفئات وجماعات متنوعة ومتباينة في المصالح والمواقع والثقافات ودرجة التفقه في الدين وكذلك في درجة ونمط الإيمان. وهم بشر يخطئون ويصيبون ولهم تاريخ أيضاً يفرض عليهم تبديل رؤيتهم وقراءتهم للنصوص بحسب العصر والزمان. فما نعرفه من الإسلام ليس هو في الواقع إلا ما ظهر أمامنا حتى الآن من قراءات

خاصة من قبل جماعات المسلمين المختلفين لرسالة الإسلام ونصوصه. أي هو في الواقع تصورات المسلمين واستيعاباتهم المختلفة والمتباينة له وفهمهم لمتطلباته حسب معطيات عصرهم وقدراتهم الذاتية وميولهم. فالقول بأن الإسلام ليس هو في الواقع إلا فهمنا نحن المسلمين للإسلام خلال الحقب التاريخية المختلفة والمتعاقبة والمتبدلة لا يعني أنه لا يوجد إسلام أو أن الإسلام هو أمر ذاتي لا وجود له في الواقع أو هو ليس واقعاً. ولكنه يعني أن الإسلام يعيش دوماً في توظيف المجتمع والفرد له، وبالتالي فهو إسلامات ومعانيه أو ما يفهمه منه الناس متبدل عبر الزمن. وهذا ما يساعدنا بشكل أفضل على فهم آليات تطور العقائد وعلاقتها بالمجتمعات. وفهمنا لهذه الاسلامات هو الذي يجعلنا نرى الواقع ويساعدنا على استيعابه والإمساك بتعقده وتركيبه بدل استخدام مفهوم جامد وثابت للإسلام لتفسير تحول المجتمعات العربية أو بالأحرى جمودها ورفضها للحداثة.

يعكس هذا التوجه المنهجي انتقالاً على المستوى الابستمولوجي من المركزية الشديدة التي كانت معطاة للواقع الموضوعي نحو مقاربة تنزع إلى تجاوز الفصل المنهجي المطلق الذي أقامته العقلانية الحداثية بين الذات والموضوع. فالموضوع لم يعد هنا ممكن الإدراك والفهم والتكون كمفهوم من دون إدراك وسائل الفهم ذاتها التي تطورها الذات. إن منظوراتنا تحدد الواقع الذي نرى ونعيش، أي واقع-نا.

فبعد أن ركز العلم الاجتماعي، تحت تأثير العلوم البحتة، على البحث في الواقع الموضوعي المستقل عن الذات، يكتشف الباحثون أن هذا الفصل إشكالي بحد ذاته، وأن ما نسميه المفهوم الموضوعي عن الواقع أكثر تعقيداً من ذلك بكثير، وأن هذا الواقع ليس موجوداً

كشيء جاهز وإنما هو بناء في كل مرة. فهو ثمرة تقاطع جملة من العلاقات الذاتية والموضوعية. لا يعني هذا رفض الواقع الموضوعي وإنما إدراك أنه لا يمكن الإمساك به مثل ما كنا نتصور وفق محددين أو ثلاثة.

هناك الآن اعتراف أكبر بأن الواقع معقد جداً ومترابط. وأننا كي نستطيع التقاطه وفهمه، نحن بحاجة إلى شبكة مناسبة من القيم والمفاهيم والاستعدادات الصحيحة التي تمكننا من اكتناه معناه والتقاطه كما نتصيد بشبكة خاصة السمك في البحر.

ويعكس هذا التبدل الذي طرأ على مفهوم الموضوعية والفكر الوضعي، ومن وراء ذلك على معنى ما هو علمي، الأزمة العميقة التي عاشتها العلوم الاجتماعية والإنسانية وما ارتبط بها من إعادة نظر في كل موضوعات هذه العلوم. ولذلك فنحن نعيش أيضاً حقبة نهاية المدرسية الكلاسيكية والمدرسية الجديدة، ونعتمد على مقاربات شخصية متكاثرة، تمتح من المكتسبات التي شارك فيها وراكمها العديد من علماء الاجتماع من كافة التيارات والمدارس التاريخية من دون أن نتقيد بمدرسة منها. وهو ما تشير إليه أيضاً تجارب المقاربة المتعددة الأبعاد التي تدخل فيها معالجات علمية متعددة ومتداخلة.

أزمة المجتمع العربي ما بعد الاستقلالي

□ **هذا ينقلنا إلى تحليل أزمة المجتمع العربي. كنت ترفض دائماً أن تُوصف أزمة المجتمعات العربية على أنها أزمة سلطة وتقول إنه لا يصح اختصارها بها، وتستخدم بدل ذلك مفهوم النظام الاجتماعي. ما الذي يعنيه هذا المفهوم بالنسبة لك، وهل هو مفهوم ثابت أم مرتبط فقط بلحظة التطور التاريخي والبيئوي والتحولات السياسية التي خضعت لها المجتمعات العربية؟**

أنا أنطلق من مقاربة ترى أن ما يكوّن المجتمعات هو ديناميكية القوى، وأن فهم حركة المجتمعات رهن بفهم حركة هذه القوى والقواعد التي تحكمها والأهداف التي تدفعها إليها. وهذا يعني بالنسبة لي أن المجتمعات ليست شيئاً جاهزاً وناجزاً وثابتاً ولكنها كيانات موجودة في التاريخ، وخاضعة لضغوط مختلفة، وتشكيل وإعادة تشكيل مستمرة، وإذن فهي حية ومتغيرة ومتبدلة. والتاريخ يخلق في تحوله وتبدله تحديات كما يخلق آمالاً ومطامح عند المجتمعات. وفرص الشعوب العربية كانت شبيهةً بفرص جميع الشعوب الأخرى التي واجهت تحديات مماثلة، وكان لديها في الخمسينات والستينات الطموحات نفسها بأن تتجاوز بنياتها وتوازناتها وأنماط حياتها القديمة،

وتماثل الشعوب الأخرى المتقدمة الصناعية، أي أن تستوعب في ذاتها وتدمج مكتسبات الحداثة. وقد تشكلت داخل هذه المجتمعات في إطار سيرورة التنمية وفي سبيلها أيضاً قوى اجتماعية عديدة منها ما هو مناوئ للتغيير ومنها ما هو محبذ له. وفي وسط قوى التغيير نشأت أيضاً تيارات عديدة اشتراكية وليبرالية وقومية. وحاولت جميعها أن تقدم رؤية أيديولوجية تاريخية لكيفية وإمكانية استيعاب هذه الحداثة من قبل العرب. وانطلاقاً من الصراعات والتوازنات التي رست عليها العلاقات بين هذه القوى، التي هي في الوقت نفسه رؤى وإرادات واستراتيجيات وقدرات على العمل، تبلورت داخل المجتمعات العربية نظم مجتمعية وصيغ من التنظيم الاجتماعي نجمت عنها هياكل ومؤسسات اقتصادية وسياسية وثقافية رسمية وأهلية. وأخضعت هذه النظم المجتمع، فئات وأفراداً، لقواعد معينة في التعامل في ما بينها وزودتها بصيغ للتنظيم والإدارة والعمل.

وهذه النظم الاجتماعية الجديدة عرفت هي نفسها تطورات عديدة. فنظام المجتمع التحديثي في نهاية القرن التاسع عشر أو في النصف الأول من القرن العشرين، لم يكن هو نفسه النظام المجتمعي الحديث في حقبة ما بعد الاستقلال، لأن القوى والأهداف وقواعد العمل تغيرت.

وإذا كانت حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد شهدت تبلور صيغ من التنظيم المجتمعي، سياسية واقتصادية وثقافية، جديدة، إلا أن ما أخفقت النخب العربية الاستقلالية أو ما بعد الاستقلاليه فيه هو إقامة نظام إقليمي جيوسياسي واقتصادي ناجع وفعّال. وهذا ما أفقدها فرص النجاح في تحقيق الثورة الصناعية التي كانت بحاجة إلى موارد وطاقات بشرية ومادية تتجاوز ما يمكن أن يشتمل عليه كل قطر على

حدة. وعندما خسرنا التحكم بمعطيات الثورة الصناعية والسيطرة على آلياتها حكمنا على أنفسنا بأن نبقى بلداناً صغيرة تابعة وخاضعة لتقلبات النظام العالمي وتدخلاته وحاجاته. ولأننا لم نستطع أن نتحول إلى قطب ثابت ومستقر كالهند أو الصين أو روسيا الاتحادية، وكانت لدينا موارد استراتيجية استثنائية تهم الدول الصناعية، فقد أصبحنا عرضة لتحرشات هذه الدول الأخيرة ومنطقة تنازع على النفوذ في ما بينها. وصار همنا وشاغلنا، بعد أن فشلنا في التكون كقوة قادرة على تحقيق أمنها ذاتياً واستقرارها ونموها، هو الدفاع اليائس عن استقلالنا. وسقطت دولنا واحدة بعد الأخرى في أحابيل الاستراتيجيات الدولية، وتخلت عملياً عن استقلالها وجميع خياراتها الوطنية، وتحول معظمها في نظري من دول شكلية أو اسمية تطمح إلى أن تكون دولاً حقيقية، إلى وكالات سياسية للاستراتيجيات العالمية وأدوات مادية تستخدمها للقهر والكبت والضغط وضبط حركة المجتمعات واحتوائها. فخسرنا معركة الاستقلال والبناء الوطني الذين بعناهما مقابل بعض المنافع من دون أن نحصل على التنمية ولا على الازدهار الذي أملناه مقابل التخلي عن أنفسنا وطموحاتنا. وأصبحت بلداننا، وهي تصبح أكثر فأكثر مع تفاقم الفقر والبؤس والتبعية والعجز والفوضى والاضطراب، مزبلة ترمي فيها البلدان القوية حثالة منتجاتها وصناعتها النووية وغير النووية، في الوقت الذي يفرض علينا فيه دفع فاتورة جميع الأخطاء والحروب والنزاعات الخاصة بالمنافسة والصراع على الهيمنة الدولية.

هذه هي معالم الأزمة التي نعيشها، والتي تتجسد في تحولنا إلى بلدان عالة على غيرها في كل شيء بما في ذلك أمنها، تجمع بين انعدام الإنجاز وانعدام الأمن والاستقرار ونعدام القانون وانعدام المشاركة السياسية الوطنية وانعدام الإيمان بالحاضر والمستقبل وانعدام

الإيمان بالنفس، وسعي كل فرد، وحده، إلى حل أموره بوسائله الخاصة، وعلى حساب الأفراد والجماعات الأخرى. لقد فقدنا الإيمان بأوطاننا فتحولت البلدان من أوطان إلى سجون لا يعرف كل فرد كيف يدبر أموره بها ليهرب منها بأسرع وقت. وفي مقابل ذلك سيطرت على الحكم والإدارة جماعات قوية مفترسة لا هدف ولا محرك لها سوى التهام ما تبقى من موارد حية، والهروب بها إلى الخارج قبل أن تضطر هي نفسها إلى الالتحاق به. فهي لا تهتم بمصير البلاد التي تحكمها بقدر ما تركز كل جهدها في البحث عن منافعها الشخصية، وبناء شروط إعادة إنتاجها المستمر كنخبة حاكمة في الداخل وكجزء من الطبقة السائدة العالمية في الخارج. ويستدعي تأمين شروط إعادة الإنتاج هذا في كثير من الأحيان العودة بالمجتمعات إلى تقاليد ووسائل حكم وإدارة مستمدة من أنماط حياة القرون الوسطى، وإبداع أنماط من استنساخ السلطة والحفاظ عليها ضمن الأسرة أو العائلة أو العشيرة مخالفة للعقل والمنطق. وهو يستدعي أيضاً تنمية بيروقراطية نفت المجتمع وحلّت محله كلياً، فأصبحت تتصرف كما لو أنها سيدته وأن المجتمع مجرد أداة بيدها. ويحصل كل ذلك في إطار الاستخدام الموسع والمفرط للعنف والإفساد الأخلاقي والسياسي والمدني المنظم والشامل الذي لم تعرفه المجتمعات العربية منذ قرون.

هذه هي شروط إعادة إنتاج النخبة القائمة كنخبة مستقلة تماماً عن المجتمع ومنازعة له على موارده وحقوقه ومستقبله، أي شروط تهميش المجتمع أيضاً واحتوائه وإخراجه من دائرة الفعل والمشاركة والإرادة والوعي وتحويله إلى هشيم سياسي وفرض نظام السخرة الاقتصادية عليه. وهي نفسها شروط الأزمة التي تعيشها المجتمعات

العربية. وما يفسر استمرار هذه الأزمة وتفاقمها، من دون أن تبادر النخب الحاكمة إلى تغيير سياساتها للحد منها، هو أن ما يسبب البؤس والتراجع والموت بالنسبة للأغلبية هو نفسه أساس التقدم والازدهار والنماء للنخب الطفيلية.

كل ما ذكرت يعبّر عن مسار انحطاط النظم المجتمعية العربية التي نشأت في الحقبة الوطنية، بحيث تحولت الأوطان إلى منافي للمجتمعات وصارت الدولة التي يفترض بها أن تساعد هذه المجتمعات على تحقيق مكتسبات الحرية والعدل والقانون والمساواة والتنمية الإنسانية، هي العقبة الرئيسية أمام ممارسة المجتمع لحرياته وتفتح نشاطاته وتنمية طاقاته وإيجاد فرص عمل لأبنائه. ولم يعد هناك ما يمنع الحاكمين من أن يجعلوا الدولة دولتهم ويسمونها باسمهم أو اسم أحزابهم للتدليل على أنها أصبحت ملكية خاصة أو ما يشبه الملكية. وبدل الدولة القومية أو الوطنية التي أمل بها الجميع كأداة لضمان الأمن والعدل والمساواة والحرية لأبنائها وتحريرهم من المرض والفقر والجهل، لم نحصل إلا على الدولة الأداة المتماهية مع أجهزة القمع المادي والقانوني والسياسي والفكري التي تمكن فئة واحدة وقليلة من التحكم بكل المجتمع واستملاك موارده وتجييرها لخدمة مصالحها الخاصة وحدها.

هذا هو المضمون الحقيقي للأزمة الاجتماعية التاريخية للمجتمعات العربية، والتي يمكن تلخيصها بأزمة الوطنية، أي الإخفاق في بناء دولة مرتبطة بالمجتمع وتابعة له وعاملة على تحسين شروط حياته المادية، والارتقاء بشروط حياته الثقافية والمدنية. وهو ما يشكل جوهر النظام المجتمعي الحديث وتميزه بالمقارنة مع النظام القديم الذي كانت الدولة فيه ملك الغالب ووسيلة لاستملاك موارد البلاد من

قبل هذا الغالب من دون أن يكون لديها أي التزام بمصير أفراد المجتمع أو شروط حياتهم أو مستقبلهم. فالدولة الوطنية هي تماماً عكس دولة الغلبة. فهي دولة المواطنية والمواطنين في مقابل دولة العائلة الملكية أو السلطانية أو الحزب. ومن دون هذه الدولة، التي فسد مفهومها وأهيل التراب عليها في معظم البلاد العربية، ليس هناك أي أمل في أي حداثة فكرية أو دينية أو سياسية أو مدنية أو اقتصادية أو اجتماعية. ولذلك تبدو الأزمة المجتمعية العربية بالفعل شاملة لجميع مناحيِ الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية.

وكما أن الأزمة تدفع إلى الانفجار، فإن الحفاظ على استمرار مجتمع الأزمة ووحدته لا يمكن أن يتحقق إلا باللجوء المتزايد إلى العنف. وقد أصبح العنف الداخلي والخارجي هو السمة الرئيسية للحياة السياسية والمدنية العربية، سواءً أكان مادياً، بفرض ما يشبه نظام السخرة على الأفراد، أم سياسياً، باستخدام وسائل القهر والقمع وحرمان الأفراد من التنظيم والتجمع والتضامن والتواصل، أم قانونياً، بفرض القوانين والتشريعات على الناس مباشرة بأوامر عسكرية وعرفية، أو من خلال برلمانات مزيفة، أم قضائياً، بتزوير التهم والأحكام وإفساد القضاء، أو رمزياً، يستهدف غسل العقول الذي يؤمنه الاحتكار المطلق لوسائل الإعلام. وليس وراء هذا العنف المتعدد الأشكال سوى هدف واحد هو دفع الناس إلى استبطان الخوف والقلق واحتقار الذات، في سبيل ردعهم وشل إرادتهم وتشجيعهم على إقصاء أنفسهم بأنفسهم، ومن ثم ضمان خضوعهم المطلق للسلطة الخارجية والنظام.

لكن العنف المنفلت بكل أشكاله ليس السمة الوحيدة لنظام الأزمة. هناك سمة ثانية أريد أن أسميها حلول كل ما هو ميت محل

الحي في كل المجالات. وهو ما تجسده وتعبر عنه سيطرة بيروقراطية مذهلة في العالم العربي. فالقرارات جميعها بيد سلطة تنفيذية بعيدة جداً ومقطوعة عن أي صلة أو حياة مجتمعية حقيقية، وهي سلطة بيروقراطية ذاتية الحركة تشرع وتقرر وتنفذ من دون أن يراقبها أحد أو تتعرض لمحاسبة أحد. وهي تجدد لنفسها بنفسها من دون أن تطلب رأياً من أحد ولا يهمها رأي أحد. فهي تصنع رؤساءها بقدر ما تصنع حجابها وتقيلهم وتوجههم من دون مشورة أحد ومن دون علم أحد. فهي دائرة مغلقة وقائمة بذاتها فوق المجتمع وخارج المجتمع، يضمن وجودها التحكم الحصري بوسائل العنف وأشكاله المتعددة. وهذا أصل السكون المطلق والشلل الكلي الذي تطلق عليه الطبقة البيروقراطية اسم الاستقرار والاستمرارية. أما السمة الثالثة فهي سيطرة صيغ الإدارة والتنظيم والتسيير التي تقتل كل إمكانية للإبداع أو التأهيل والتجديد والتفاعل مع العلم والتكنولوجيا. فأكثر البلدان تخلفاً علمياً وتكنولوجياً هي البلدان العربية، وأكثرها تخلفاً أكثرها استخداماً للعنف وللبيرقراطية الميتة معاً. هذه هي سمات النظام المجتمعي العربي الراهن التي تفسر تقهقر الأوضاع العربية وتدين العرب بالعجز والفقر والتبعية والتفكك وفقدان الأمن والثقة بالذات وبالتالي الانكشاف أمام كل القوى الأجنبية.

□ كنت تعيد أزمة المجتمعات العربية إلى بداية تشكل النخب في فترة التنظيمات العثمانية، أي أن آلية تشكيل هذه النخب خلقت معها في الوقت نفسه أزمة المجتمعات العربية.

البعد التاريخي مهم في فهم أي ظاهرة لكنه ليس كافياً لفهمها ولا هو البعد الرئيسي فيها. ومنهجي هو أن فهم الحاضر ينبغي أن يبدأ من تحليل شروط الحاضر، والتاريخ أو الماضي يفسر تمايزات وتنويعات

في النموذج الحاضر لا غير. وربما كنت تشير في ملاحظتك إلى محاولتي تعميق فهم بعض عناصر الأزمة الراهنة وخصوصياتها بالعودة للماضي. لكن في نظري الدراسة التاريخية مفيدة لإضاءة الحاضر فحسب. إنما ينبغي إعطاء الأسبقية في فهم المجتمعات المعاصرة لعوامل الحاضر وللتفاعلات الجيوسياسية والمجتمعية في إطار النظام الدولي والوطني القائم. والحاضر في نظري يتضمّن الماضي. وفي ما يتعلق بأزمة الدولة والنظم المجتمعية العربية ليس هناك شك أن بذورها تكمن في الماضي أو على الأقل بعض عناصرها. ذلك أن هذه الدولة وتلك النظم قد بدأت تتكون وتتهيكل منذ فترة التنظيمات العثمانية، ثم أعيدت هيكلتها في عصر الإدارة الاستعمارية أيضاً. لكن الاستقلال قد شهد تبديلاً كبيراً في طبيعة القوى والتوازنات والرهانات والسياسات التي ستشهدها المجتمعات العربية. ولذلك إذا كانت العودة للماضي تفيدنا في فهم بعض خصوصيات النماذج المجتمعية الحديثة الراهنة، إلا أنها لا تكفي لفهم كيف تطورت هذه النظم بعد الاستقلال ولا المشاكل الحقيقية التي عانت منها والتي أوصلتها إلى الأزمة الراهنة.

□ **ما قصدته هو أن فترة التنظيمات العثمانية التي هي بداية ظهور الحداثة في المجتمعات العربية وبداية تشكل النخب العربية، انفرزت إلى طبقتين اجتماعيتين، طبقة نخبوية تحتكر الثقافة والسلطة، وأخرى لا تملك شيئاً من ذلك.**
واعتمدت الدولة العربية في لحظة تأسيسها على النخبة الأولى وتبنّت المفهوم التغييري للدولة أو الأيديولوجيا الكلية للدولة، فهي المسؤولة عن تطوير المجتمعات وتحديثها بالشكل الذي عرفناه.

قلت إن النظم المجتمعية هي صنيعة قوى اجتماعية متغيرة

ومتنازعة أيضاً. والنظم تتغير بالرغم من وراثتها الكثير من عناصر الماضي. لكن العناصر الموروثة ليست هي التي تشكل أساس التوازنات وقواعد العمل والأهداف التي تحدد طبيعة النظام المجتمعي القائم. بل إن هذه العناصر يعاد توظيفها من وجهة نظر الحاضر، وبالتالي تتغير معانيها وأدوارها. وهكذا يمكن القول إن فكرة النخبة الوصية على المجتمع المتخلف هي أحد العناصر الموروثة عن الماضي والتي أثرت في سلوك النخب الراهنة لكنها لم تصنعها في عصر ما بعد الاستقلال، أو ليست العامل الأكبر ولا المهم في صنعها. ونخب اليوم ليست امتداداً لنخبة تلك التنظيمات. وهناك عناصر كثيرة كانت أساسية في القرن التاسع عشر واستمرت تمارس بعض التأثير اليوم، لكن ليس لأنها كانت موجودة تاريخياً، وإنما بسبب أن النظام الجديد يستفيد من الإبقاء عليها. فهي ليست قديمة تماماً بهذا المعنى، وعلى سبيل المثال ربما كان لفكرة الطليعة الثورية التي انتقلت عبر الفلسفات الحديثة، القومية والاشتراكية الثورية، تأثير أكبر بكثير على سلوك ووعي النخب العربية ما بعد الاستقلال من فكرة المستبد العادل.

قد يتساءل البعض هل كان تبنّي مفهوم الطليعة نتيجة للاستعداد الذي تركه مفهوم التحديث الفوقي الإداري الذي ميز عصر التنظيمات، أم أنه ارتبط بدخول الفلسفات العصرية الجديدة. لكن نستطيع بسهولة أن نحسم الموضوع بالإشارة إلى أن النخب العربية ليست هي الوحيدة التي تلقفت مفهوم الطليعة واستفادت منه ولكن جميع النخب الثورية الأخرى في العالم بصرف النظر عن تاريخ تكوّنها وثقافتها الخاصة.

□ هناك تفسيرات عدة لأزمة المجتمع العربي. فأنت ترفض تفسير أزمة المجتمع العربي وفق منطق المنظور الثقافوي

الذي يقوم على أساس تكثيف الأزمة في العقل العربي وبُعده عن العقلانية والعلمية وغير ذلك، وتعتبر أنها أزمة في العمق السياسي والاجتماعي لتطور المجتمعات العربية.

الأزمة هي أزمة في التكوين الجيوسياسي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي والعلمي والتقني للنظم المجتمعية التي تحكمت بمصير هذه المجتمعات خلال العقود الماضية ولكنها ليست مستمدة من ثقافة هذه المجتمعات أو تراثها أو عقليتها. وأنا لا أرى في الواقع أي قيمة علمية للتفسير الثقافوي.

□ لكن أليست الثقافة بشكل أو بآخر أحد تعبيرات المجتمع؟

نعم، أحد تعبيرات المجتمع والنظام المجتمعي، لكنها ليست العامل الذي يتحكم بمجموع النظام المجتمعي ويشرط عمله وحياته. فالذين يركزون على محورية الثقافة في فهم النظم المجتمعية يغامرون بالنظر إلى الثقافة كما لو كانت حبل مورثات بيولوجية تشرط كينونة العضوية الحية وتعيد إنتاجها كما هي وعلى المنوال نفسه من دون تغيير، وبالرغم من تبدل المظاهر. وهذا يفترض أن الثقافة طبيعة ثابتة ولاتاريخية تتحكم هي نفسها بالتاريخ وتوجهه، كما يفترض أن كل حديثنا عن القوى والديناميات الاجتماعية والعلاقات الجيوسياسية والثورات الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية وتاريخ الطفرات والإبداعات أمراً لاغياً ولا قيمة له بالمقارنة مع المورثات الثقافية. وهو ما أخذت به بالفعل بعض التيارات الاستشراقية التي سعت ولا تزال إلى تفسير مصائر العرب خلال 15 قرناً، وشروط حياة العرب الحالية، ونجاحاتهم وإخفاقاتهم، من خلال تحليل القيم والمبادئ والإشارات التي تتضمنها النصوص الدينية الإسلامية. قد يبدو مثل هذا

المنهج لبساطته مثيراً عند أوساط الرأي العام غير العلمي لكنه بعيد جداً عن أن يرضي المعايير العلمية.

بالنسبة لي أنا أركز كما ذكرت على السياقات الجيوسياسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية والعلمية، وما تنتجه من قوى وفاعلين تاريخيين محليين وإقليميين وعالميين، وعلى صراعات هذه القوى وديناميات نشاطها، وبالتالي على ظروف تكوّن هذه القوى داخل النظام المجتمعي وتكوّن ثقافتها الخاصة ومنظومات قيمها وأسس إنتاجها المادي والشروط التاريخية والجيوسياسية التي توجد فيها والتحديات التي تواجهها. وهو منهج أصعب بالتأكيد ويتضمن التعامل مع عناصر أكثر وأعقد بكثير من تأويل النصوص الدينية أو الأدبية.

ومن منظوري العلمي لا توجد هناك ثقافة ثابتة ولا ماهية ثقافية. فالثقافة متبدلة بشكل سريع في جميع المجتمعات رغم مظاهر الثبات الشكلية في الألفاظ واللغة والعبارات. فهي تمثل سعي المجتمعات في كل مرحلة من حياتها وحسب التحديات التي تواجهها إلى التأمل في وضعها وذاتها ومصيرها وتحليل مشكلاتها والإجابة عنها. وفي كل حقبة هناك أسئلة جديدة وبالتالي أجوبة جديدة. وفي الحقبة الحديثة طرح العرب على أنفسهم أسئلة مختلفة عما طرحه أسلافهم البعيدون والأقربون. وفي سعيهم الحثيث للإجابة عنها اقترضوا مفاهيم علمية وغير علمية، من أوروبا وغيرها، لا حدود لها، كفكرة التقدم والحرية السياسية والمواطنية، ولم تكن جميعها موجودة في ثقافتنا. ونستطيع أن نقول اليوم، من دون أن نخطئ، إن ثقافتنا لم تعد ثقافتنا. فما يوجه سلوكنا اليوم ويحدد تفكيرنا هي قيم وآمال ومطامح ومفاهيم وغايات، مختلفة كليا عن تلك التي وجهت سلوك أجدادنا وحددت

نمط تفكيرهم. فنحن نعيش اليوم في ثقافة جديدة، ونفتخر عندما نتحدث عن الحداثة بعصر النهضة العربية الذي هو تجديد لثقافتنا ولغتنا وأسئلتنا أيضاً.

الثقافة تتغير مع تغير المجتمعات. وديناميات التحولات المجتمعية ومنطقها، بما في ذلك ديناميات التحولات الثقافية، هي ما يجب أن يُعطى الأهمية في أي تفسير علمي لمصائر المجتمعات. فما هي هذه التحولات المجتمعية الحديثة وما هو منطقها؟ ما هو الذي يميز العرب اليوم عن أسلافهم الذين عاشوا قبل ألف سنة؟ وجوابي أن العرب دخلوا منذ القرن التاسع عشر في عملية تحوّل بموازاة الحداثة التي فرضت عليهم تغيير العديد من بنياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية أيضاً، أي عاداتهم وأنماط إنتاجهم وأساليب تفكيرهم وطبيعة معرفتهم حتى يستطيعوا أن يحافظوا على بقائهم في العصر الحديث، ومن دون هذا التغيير ما كان بإمكانهم أن يبقوا. فلم تعد أنماط الإنتاج والتفكير والمعرفة القديمة صالحة لا للرد على إرادة الهيمنة الطبيعية للقوى الصاعدة، ولا على توفير الموارد الضرورية لإعالة وتنظيم وتأهيل البشر الذين تضاعف عددهم باستمرار بسبب تقدم المعارف الطبية وتحسن شروط السيطرة على البيئة الطبيعية. فنوعيات السلاح وأساليب التنظيم العسكري القديمة لم تعد صالحة لمواجهة موجة الاستعمار الصاعدة، والحرفة أصبحت غير قادرة على منافسة الصناعة الحديثة حتى في الأسواق العربية ذاتها، ومناهج المعرفة التقليدية الموروثة وطرق البحث والتعليم والتأهيل أصبحت بالية تماماً أمام منظومات التعليم والبحث الحديث، وهو ما ظهر قبل أي شيء آخر في ميدان الصحة والطب البشري، وكان له تأثير كبير على دفع الناس إلى التخلي من تلقاء أنفسهم عن الطب القديم

واللجوء إلى الطب الحديث. ويمكن أن نعمم هذه المقارنة على جميع منظومات الإنتاج والتفكير الأخرى.

وإذا أردنا أن نفهم المجتمعات العربية وما يجول فيها من صراعات، وما تفرزه هذه الصراعات المتعددة الأشكال من قوى وبرامج ومشاريع متضاربة أو متقاطعة، في هذا الوقت أو ذاك، وما يصدر عنها من أفعال وردود أفعال جماعية وفردية، وما يتطور فيها من منظومات فكرية وأيديولوجية وأخلاقية وفنية، وهي كلها صراعات وقوى ومنظومات جديدة، فلا يسعفنا الرجوع إلى ثقافة القرن الأول الهجري واستقراؤها كثيراً.

وكقاعدة منهجية عامة أقول: ليس الماضي هو الذي يفسر الحاضر ولكن الحاضر هو الذي يفسر ما تبقى فينا من الماضي، أو ما لا يزال فاعلاً ومؤثراً من هذا الماضي والتراث فينا وفي نظمنا المجتمعية. ومن الأجدى لنا أن نركز على فهم مجموعة التحولات التي حصلت منذ بداية انخراطنا في الديناميات الجديدة المتعلقة بالاندماج في عصر الحداثة، سواء أكان ذلك برغبة منا أم رغماً عنا، وبالتالي التركيز على أساليب استجابتنا لهذه التحولات. ففي كشفنا لنقائص هذه الأساليب والصعوبات والعقبات التي واجهناها في الاندماج الإيجابي والفعال في حضارة عصرنا، يكمن مفتاح تطور معرفتنا الاجتماعية والتاريخية العلمية، وعليه يتوقف تقدم أساليب وصيغ استجابتنا في المستقبل أيضاً. فكيف كانت استجابتنا مثلاً لصعود الاقتصاد الرأسمالي الذي هدد صناعاتنا الحرفية واقتصاداتنا الزراعية وقضى عليها؟ وما هي السياقات التي حصل فيها والعوائق والمقاومات الفعلية التي واجهتنا في استيعاب نمط الإنتاج الجديد؟ وهل كان داخلياً وثقافياً فحسب أم كان أيضاً خارجياً سياسياً

وجيوسياسياً نابعاً من سعي الدول الصناعية المتقدمة إلى تكريس علاقات التبعية والنفوذ؟ وما هي الأطر الدستورية والقانونية والأخلاقية التي طورتها مجتمعاتنا من أجل استيعاب هذا النمط الجديد من الإنتاج، بما يعنيه ذلك من درء المخاطر المرتبطة به، والسيطرة على آليات الإنتاج البضاعي الكثيف القائم عليه؟ كيف أعدنا بناء نظمنا المجتمعية في العصر الحديث بما يسمح لنا باستيعاب التحولات الموضوعية المفروضة علينا؟

يعتقد البعض أن نجاح أوروبا في الثورة الصناعية ناجم عن ثقافتها العقلية، مثلما أن إخفاقنا في استيعاب المنظومات الحضارية الحديثة. راجع لثقافتنا الدينية وغير العلمية. والواقع ليس هذا إلا وهماً كبيراً. فقد كانت أوروبا القروسطوية أكثر تعلقاً بالخرافات والأوهام من المجتمعات الإسلامية. ولم يكن تخليها عن المعارف القديمة إلا ثمرة ديناميات بحث وصراع داخلية أدت إلى تجديد النظم والمناهج المعرفية. لكن حتى في هذه الحالة لم يكن التجديد العقلي هو العامل الذي قاد بشكل تلقائي إلى الثورة الصناعية أو السياسية. لقد كانت الثورة ثمرة تقاطع عوامل عديدة علمية وتقنية واجتماعية وسياسية واقتصادية وجيوسياسية معاً. وماركس نفسه يتحدث عن التراكم البدائي الذي كان في أساس نشوء الرأسمالية والذي ساهمت فيه الحركة الاستعمارية مساهمة كبيرة. لكن حتى داخل أوروبا العقلانية والمهيمنة والصاعدة، سياسياً وثقافياً وعلمياً وتقنياً، نفسها لم تتطور الصناعة ولا تراكمت المكتسبات العلمية والتكنولوجية في الوقت نفسه وفي كل البقاع الأوروبية دفعة واحدة، لأن مجموعة الشروط الضرورية، لا يمكن أن تلتقي في كل مكان وفي الوقت نفسه. لقد نشأت أولاً في منطقة محدودة تضافرت فيها العناصر العديدة الضرورية

ثم انتقلت تدريجياً إلى المناطق الأخرى. وقد لعبت بريطانيا ثم فرنسا دوراً كبيراً في هذا التطور قبل أن تنتقل دينامية الثورة الرأسمالية الصناعية إلى أمريكا الشمالية.

ونحن نهتم كثيراً اليوم بالبحث عن الآليات التي نقلت هذه الثورة من منطقة إلى أخرى، وعن الاستراتيجيات الواعية، وغير الواعية، التي بلورتها المجتمعات التي نجحت في التكيف مع البيئة الجديدة لاستيعاب هذه الثورة التي غيرت توازن المجتمعات وبنياتها وطبيعتها. وهذا هو مضمون السؤال الذي لا ننفك نطرحه على أنفسنا منذ أكثر من قرن : لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ فمن دون إدراك هذه الإشكالية لن نستطيع فهم أزمة المجتمع العربي، وهو ما أثر على ثقافتنا نفسها.

□ أنت تميز بين الحداثة والتحديث، وتعتبر أن ما عاشته المجتمعات العربية منذ صدمة الحداثة واحتكاك العرب بالغرب مع حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1799، هو عمليات تحديث شكلية لم تمس جوهر وعمق الحداثة في العالم العربي.

مفهوم الحداثة يهدف إلى التمييز بين حقبتين مختلفتين من الحضارة البشرية أو بين نمطين متباينين من التنظيم والتفكير الإنساني. وبالتالي فهو يصف قطيعة تاريخية في النظم المجتمعية. أما التحديث فهو مجموعة العمليات المتعددة والمتباينة، الصغيرة والكبيرة، التاريخية التي تقوم بها جماعات وفئات وسلطات متعددة، وفي سياقات تاريخية مختلفة، ولأهداف مختلفة، وتحت ضغط مصالح متناقضة أحياناً، للتعامل مع الحداثة. فالحداثة تصف طبيعة مرحلة

تاريخية نميزها عن سابقتها، أما التحديث فيشير إلى سياسات وممارسات طبقت من قبل فئات اجتماعية، واستراتيجيات خاصة للوصول إلى الحداثة كما فهمتها هذه الفئات. وهي استراتيجيات تعكس المصالح المتباينة للجماعات التي بلورتها وطبقتها. وبشكل عام كل تحديث يعني استيعاب المكتسبات الجديدة التقنية والعلمية والإدارية من وجهة نظر الفئات الاجتماعية المختلفة. وعندما نقول من وجهة نظر الفئات المختلفة، فنحن نقصد أن استراتيجيات التحديث لا تفهم ولا ينبغي أن تفهم إلا من حيث هي استخدام الحداثة ومنجزاتها من قبل فئات اجتماعية، واستثمارها من أجل تحقيق مصالحها الخاصة سواء أكانت هذه المصالح تعني الدفاع عن سلطة قائمة أو تحسين فرص المشاركة فيها أو قلبها أو التحرر منها، أم تعني تحسين شروط الحياة المادية والمعنوية، أو الاستفادة المادية أو المعنوية الفردية. ولذلك إذا كانت الحداثة مرتبطة بالتاريخ فالتحديث مرتبط بالسياسات المجتمعية.

والتحديث أصل كل حداثة، وهو ليس مفهوماً سلبياً بالضرورة. فقد كان بناء نظام التعليم الحديث أساساً لتجديد مناهج التعليم وموقعه في عملية الإنتاج، كما غير من طبيعة المعارف الاجتماعية التي كانت متركزة بشكل كبير على العلوم الدينية واللغوية، بل وفي طبيعة العلاقات الاجتماعية. فلا يمكن لنا تصور نشوء الأمة والفكرة الوطنية أو القومية، ولا ما ارتبط بها من تطور المطالب الديمقراطية والمواطنية والفردية، في مجتمعات لم ينشأ فيها التعليم الحديث من حيث هو تعميم للمعرفة الأساسية وتوحيد للعقل ودمج للثقافات الفرعية المتجاورة، والارتقاء بالقيم المدنية والأخلاقية للشعوب. وبالمثل، من الصعب تصور أنماط الاستهلاك الحديثة من دون التحديث الصناعي.

فالتحديث هو كما قلت عملية مستمرة واضطرارية لا خيار فيها. لكن هناك تحديث يؤدي فعلاً وظيفته في التعليم والصناعة والتقنية، وتحديث سطحي وجزئي وفلكلوري حصل تحت تأثير البحث عن الشرعية أو الدعاية أو خدمة المصالح الضيّقة للفئات المسيطرة. وإذا أردنا أن نعرف حقيقة التحديث والسياسات التحديثية في بلد من البلدان لا بد أن نعرف ما هي دوافع هذا التحديث وما هي غاياته وما هي المصالح التي يخدمها والفلسفة التي توجهه. مما يساعدنا على أن نعرف طبيعة الحداثة التي وصلنا إليها أو نمط الحداثة التي يمكن أن يقود إليها. فهناك استراتيجيات تحديث غير ناجعة تقود إلى وضع مسألة الحداثة في طريق مسدود، كما حصل في كثير من البلدان العربية وغير العربية، كما أن هناك تحديثاً ناجعاً يفتح الطريق أمام تحول التحديثات الجزئية والقطاعية المتعددة إلى حداثة، أي إلى عناصر في نظام جديد نسميه نظام الحداثة يخضع لمنطق جديد في البحث والإنتاج والتنظيم والتفكير.

إذن، التحديث عملية متعددة الجوانب ومستمرة لمختلف قطاعات النشاط المجتمعي. لكن لا يقود كل تحديث إلى خلق مجتمع حديث يخضع في أنماط إنتاجه وتنظيمه وتفكيره لقواعد ومنطق النظام الحديث أو الحداثة. ويتخذ هذا التمييز بين التحديث والحداثة أهمية أكبر عندما نعرف اليوم أن الحداثة نفسها ليست نمطاً ثابتاً وجامداً ولكنها متطورة ومتغيرة. فمن حيث هي مفهوم تشير الحداثة إلى مجموعة من القواعد والمبادئ التي تميز المجتمع الحديث بالمقارنة مع المجتمع القروسطوي، لكن، من حيث هي ممارسة تاريخية عملية مستمرة، تنطوي الحداثة على تناقضات وانقطاعات وانهيارات أيضاً.

ومن هنا أَطلقتُ على نمطِ الحداثة الذي قادت إليه استراتيجيات

التحديث التي اتبعتها النخب العربية منذ القرن الماضي، اسم «الحداثة الرثّة» أو حثالة الحداثة. وأقصد من ذلك نمطاً من الحداثة يملك جميع مظاهر الحداثة الشكلية، لكنه لا ينمي أي قيمة من قيم الحداثة، لا القيم الإبداعية الفكرية ولا قيم الحرية السياسية، ولا قيم المساواة القانونية، ولا قيم الاستقلالية الشخصية والفردية، ولا قيم المواطنية، ولا قيم العلم والمعرفة النقدية، ولا قيم الإنتاجية المادية. فهي حداثة استهلاكية شكلية مقطوعة الجذور ومفتقرة إلى أي دينامية داخلية أو ذاتية. إنها حداثة مستوردة إمّعية وقمعية ومادية همجية، لا تملك أصالة ولا عمقاً. وهي حداثة قطاعية لا تصل بالمجتمع إلى إنتاج ديناميات الحداثة الكلية، أي لا تجعل من إنتاج قيم الحداثة ووظائفها محور اشتغالها الرئيسي.

وتحليل طبيعة هذه الحداثة ينقلنا إلى الإشكالية الأهم في عملية التحديث، أعني علاقة الحداثة بالإنسان. فالحداثة العربية حداثة شيئية تتعلق بالمادة والموضوع لا بالإنسان. وهذا مصدر رثاثتها ومعناه. فهذه الرثاثة تنبع من واقع أنها حداثة جرت وتجري بمعزل عن الإنسان وفي معظم الوقت ضد الإنسان أي ضد الفرد كوعي حر وكإرادة مستقلة. أزمة الحداثة العربية هي أنها حداثة شيئية أو تهتم بالحديث من حيث هو علاقة بين أشياء، وتتعامل مع الناس أنفسهم كأشياء. فهي هنا أساس استلاب تاريخي لا حدود له للأفراد والجماعات بدل أن تكون، وهذا هو أصل مشروعيتها التاريخية، شرطاً لتحرر الإنسان وانعتاقه. مشكلة الحداثة الرثة إذن أنها تنظر إلى التحديث من منظور العلاقة بين أشياء، وتتجاهل تماماً الحداثة من حيث هي علاقة مع الإنسان، ومن حيث هي علاقة بين بني الإنسان.

مصير الثورة القومية العربية

□ التحولات الدولية في نصف القرن الأخير عكست مدى عجز العالم العربي وتخلّفه. فالعالم العربي الآن يمرّ بفترةٍ أخرى من أجل إعادة بناء هيكليته، فمفاهيم التنمية المستقلة السابقة انتهت، ومفاهيم الوحدة القومية والشعارات الأيديولوجية اضمحلّت كي لا نقول إنها انتهت.

كيف ترى موقع العالم العربي سياسياً من التحولات الدولية الجارية؟

تكوّن العالم العربي الحديث الذي نشأ على أنقاض الدولة العثمانية، في سياق عملية تاريخية شملت العالم كله، وهي تعميم أنماط الحداثة بالمعنى الاقتصادي (الرأسمالية) أو السياسي (الدولة-الأمة أو الدولة الوطنية) أو الثقافي (المعرفة العلمية). ولعب الاستعمار الأجنبي دوراً كبيراً في تحديد طبيعة الحدود والهياكل والبنى التي ميزته قبل أن تدفع به مشاعر القرابة الثقافية إلى السعي نحو التضامن في إطار جامعة الدول العربية. فالعالم العربي، من حيث هذا التشكيل الذي نعرفه اليوم،على عكس ما يتصور القوميون وغيرهم كثير، نتاج حديث وثمرة سيرورة الحداثة نفسها. وهو تعبير عن تطلع الجماعات العربية إلى استيعاب أنماط الحداثة. وليس هناك شك اليوم في أن هذا العالم

العربي، أي طبيعة التنظيمات التي اختارها العرب أو أجبروا على التمسك بها في العصر الحديث، لم ينجح في الاستفادة من الموارد والعناصر الكثيرة الموجودة فيه، ولا في استغلال القرابات العاطفية والجغرافية والنفسية والثقافية التي جمعت بين شعوبه، للتحول إلى مركز من مراكز التراكم الرأسمالي أو مركز من مراكز الحداثة الإبداعية الأصيلة، ومركز من مراكز النشاط العلمي والفكري الفعال. مما يعني أيضا أنه لم ينجح في تحقيق الأهداف التي نشأ من أجلها، أي دمج الجماعات العربية في نمط الحداثة القائم، لا عن طريق الرأسمالية ولا عن طريق ما سمّي بالاشتراكية التي هي صيغة ثانية مركزية وتسلطية للتسريع في الانتقال نحو حضارة الرأسمالية.

وبسبب فشله في الوصول إلى هذه الأهداف التي كانت عملياً ولا تزال أهداف المجتمعات البشرية كافة، بعد نجاحها في المجتمعات الأوروبية والأمريكية، فإن العالم العربي، أي النظام الذي يحكمه ويحدد فاعلية القوى وإراداتها وقدراتها فيه، بإيجابياته وسلبياته، لم يعد يتمتع بأي صدقية، وبدأت تنظيماته جميعاً، أي صيغ الإدارة التي اعتمد عليها، في الاقتصاد والسياسة والثقافة والتربية والتعليم، تتعرض لانتقادات متزايدة وتفقد بشكل متسارع شرعيتها كما تُفقِد النظام مبرر وجوده.

ونستطيع أن نقول إن العالم العربي يعيش اليوم، على مستوى الشعوب وعلى مستوى النخب معاً، مرحلة التشكيك العميق بمشروعيته وبشرعية وجوده ككيان لديه حداً أدنى من الترابط والوحدة. وهي لحظة من أقسى لحظات التشكيك في الذات وانعدام الثقة بالنفس وبالمستقبل والإحباط الشديد الفكري والسياسي والتاريخي والنفسي. وهذا يعني أن منظومة العالم العربي قد أصبحت

موضع سؤال، كما أصبح وجود العالم العربي واستمراره وبقاؤه موضع شك أيضاً، حتى بالنسبة لساكنيه. وقسم كبير من هؤلاء لم يعد يؤمن بأن هذا الشكل من التنظيم الوطني والقومي الجماعي قادر على الإنجاز ويستحق الاحترام والتقدير. وما نعيشه منذ عقدين هو بحث مكوناته من جماعات وأفراد إلى الهرب منه والتخلص من تراثه والتحلل من التزاماته بأي ثمن، كما لو أنه أصبح رديفاً للخطر والتهديد واللافاعلية والموت. ومن هنا أصبحت الأوضاع مفتوحة في العالم العربي على جميع الاحتمالات. مفتوحة أولاً على احتمالات الانفجار داخل المجتمعات. وقد بينت في عدة دراسات سابقة بأننا نعيش حرباً أهلية مستمرة، سواء أكانت كامنة أم نشطة. وتعكس هذه الحرب زوال الإيمان من الداخل بالقيم والقواعد والأهداف التي قام عليها هذا النظام وبرر بها وجوده حتى الآن. وأوضاع مفتوحة ثانياً على احتمالات الحروب والصراعات الخارجية المتعددة الأشكال والأنواع. ولا يزال انهيار الاعتقاد بقدرة هذا النظام وصدقيته يدفع القوى الخارجية إلى ممارسة الضغوط العسكرية والسياسية والثقافية المتزايدة على مختلف مكونات النظام العربي في سبيل الحصول على مزيد من المصالح والامتيازات والموارد. وفي مقدمة هذه الضغوط الهائلة التي تمارس على العالم العربي من الخارج تلك التي تشجع إسرائيل المدعّمة من التكتل الغربي على تكريس احتلالها للأراضي العربية وفرض السلام على الفلسطينيين والعرب من دون إيجاد أي حل عادل للمسألة الفلسطينية. ومنها تلك الحروب التي خاضتها ولا تزال تخوضها قوات التحالف الأمريكية الدولية لوضع يدها على موارد النفط ومواقع العالم العربي الاستراتيجية، والتي تهدف في الأخير إلى وراثة مناطق النفوذ الغربية وتأمين إعادة تشكيل العالم العربي القادم

بحسب مصالحها القومية. وإلى جانب ذلك كله يمثل تحويل الحرب ضد حركات العداء العربية والإسلامية للسياسات الغربية الممارسة في المنطقة إلى حرب دولية ضد الإرهاب، تشارك فيها الحكومات العربية نفسها، مصدراً لضغط عسكري وسياسي وثقافي ونفسي لا حدود له على الرأي العام العربي. وتؤدي هذه الضغوط المتقاطعة الداخلية والخارجية إلى انفجار النظام وتكسير بعض أطرافه كما حصل في العراق وغيره. فالعالم العربي اليوم موضع سؤال كبير جداً وربما كان هو الرجل المريض الأول في العالم.

□ هل يمكن القول إن رؤيتك للعالم العربي قد اختلفت اليوم؟ ففي كتابك (المحنة العربية: الدولة ضد الأمة) كنت تعتبر أن العرب يشكلون أمة واحدة فهم يمتلكون وحدة الهوية والشخصية، ولأن العناصر الثقافية والنفسية والشعورية التي تجمع بينهم لا تزال قوية جداً، أما الآن فأنت تعتبر أن العالم العربي هو مجرد مجموع أقطار أو دول؟

ليس هذا ما قلته بالضبط في المحنة العربية ولا ما يقوله هذا الكتاب. لقد حاولت بالعكس من ذلك أن أبين فيه كيف فشلت الحركات القومية العربية في بناء الدولة العربية القومية بالرغم من وجود عناصر التقارب الثقافية واللغوية والتاريخية وغيرها. واستنتجت من ذلك أمرين. الأول يتعلق بفهم طبيعة الدولة التي نعاني منها في البلاد العربية، والثاني يتعلق بنظرية القومية نفسها. ففي المجال الأول حاولت أن أبين أن سلوك الدولة أو النخب الحاكمة في هذه الدولة تجاه المجتمع الذي يعامل كمجتمع من الأقنان يفسره واقع أن الدولة التي ترسخت هنا في النهاية ليس لها علاقة أبداً بنوع الدولة ـ الأمة

التي كانت ولا تزال منظمة للحريات والحقوق والمصالح العامة والخاصة التعددية في المجتمعات الأوروبية. وسبب عجزها عن توفير الحريات والحقوق وضمان المصالح المتعددة هو أنها دولة ضد الأمة، ولا تستطيع أن تستمر إلا بقدر ما تمنع الأفراد المكونين للمجتمع من التعاون والتكاتف والتعاطف في ما بينهم أي بقدر ما تقسمهم. فهي كدولة نخبة مرتبطة بالخارج مصلحةً وثقافةً معاً، لا يمكن أن تعيش من دون تحييد المجتمع وشله تماماً. فهي بعكس الدولة الحديثة في الغرب ليست دولة ـ أمة ولكن دولة ضد الأمة.

أما في ما يتعلق بالنظرية القومية فقد أردت أن أبين في المحنة العربية أنه بعكس ما كانت تؤكد عليه النظرية القومية العربية، لم تعد وشائج القربى الروحية والثقافية ولا حتى السلالية كافية لأن تنشئ اليوم دولة قومية أو تنجح في تبرير التقارب بين الدول العربية. وأن الدافع للتوحيد والتقارب اليوم هو تعظيم فرص التقدم بمعنى الاندراج في الحضارة الحديثة قيماً وأنماط حكم ومعيشة، وهذه هي المصالح الكبرى التي تتطلع الجماعات لتعظيمها اليوم. وأن جماعات عرفت في ما بينها حروباً كثيرة ولا تربطها ثقافة واحدة، قادرة على التقارب والتوحد أكثر من الجماعات ذات الثقافة الواحدة إذا نشأ بين النخب التي تحكمها منطق تعظيم فرص التقدم المادي والمعنوي وتعزيز المكاسب الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لشعوبها. مما يعني أيضاً أن أسباب إخفاق العرب في التقارب لا ينبغي أن يعزى إلى ما يسميه أعداء القومية العربية اختلاف الثقافات العربية أو وهم القرابة الثقافية، ولا إلى غياب العناصر التي كانت تركز عليها النظرية القومية الكلاسيكية، ولكن إلى طبيعة الدولة وبنية النخب أو الطبقات السياسية التي تتحكم بها. إن سبب إخفاق التقارب العربي هو وجود دول

تفرض على نخبها التبعية بسبب ضعف مواردها وقدراتها على إدخال أعضائها بالدورة الحضارية الحديثة، وتبعية تفرض على النخب التركيز على مصالح الحفاظ على السلطة التي تعتمد عليها لتحقيق مصالحها الخاصة، وبالتالي إلى غياب التفكير الفعلي بمصالح المجتمع ككل، بل غياب شروط التفكير بمصير الشعوب ذاتها. إن موارد الدول بالكاد تكفي لتأمين إندماج النخب الحاكمة في الدورة الحضارية المتطورة بسرعة. وهذا هو في الواقع اليوم مبرر وجودها الوحيد. أما الأغلبية الاجتماعية فهي وسيلة لخدمة هذا الاندماج. وهذا يعني من الناحية المنهجية والنظرية أننا لا نستطيع أن نفهم تطور سياسات الدول والنخب الحاكمة في بلدان العالم، وليس فقط في العالم العربي، من دون ربطها جميعاً بهذا التحدي التاريخي الكبير الذي هو دمج الشعوب والمجتمعات في نمط الحياة الحديثة، وهو مبرر وجودها، وعدم صلاحية النظام الجيوسياسي والسياسي والاجتماعي القائم لتحقيق مثل هذا الاندماج.

وفي هذا الإطار نشأت أيديولوجيات عند جميع شعوب العالم للرد على هذا التحدي وتسهيل وتبرير عملية الاندماج أو التماثل مع البنيات الاقتصادية والسياسية والثقافية الحديثة. ومن هذه البنيات بنية الدولة ـ الأمة كما وجدت في أوروبا. وقد اعتمد العرب على الأيديولوجيا القومية التي هي أيديولوجيا الدولة ـ الأمة، وحاولوا أن يظهروا لأنفسهم وللعالم أجمع أن لديهم العناصر نفسها التي زعمت النظرية القومية الغربية أنها تعطي الحق للجماعات في الوحدة وتكوين دولة قومية، وهي عناصر التاريخ والثقافة والتراث والجغرافيا، إلخ.

وفي رأيي يملك العالم العربي جميع العناصر التي كانت المجموعات الأخرى تعتبرها أساسية لتكوين أمة.

والسؤال الذي حاولت الإجابة عنه هو : لماذا فشل العرب إذن وفشلت هذه العناصر التي أنتج أقل منها أمماً كبيرة في أوروبا، في تكوين أمة في العالم العربي؟ وجوابي هو أنه ليس من الصحيح أولاً أن العوامل التي كانت قادرة على تكوين أمة في القرن التاسع عشر قادرة في القرن العشرين على تكوين أمة. فالعناصر التي سمحت لإيطاليا وألمانيا بتكوين أمة لم تعد تسمح لشعوب كوّنت حدودها في إطار عملية استعمارية أن تكون أمة. وهناك اليوم صعوبات أكبر لتكوين مثلها وبالتالي شروط لم تكن مفروضة من قبل على أصحاب المشاريع القومية. وهي تحتاج إلى إرادة وتصورات واستراتيجيات مختلفة كثيراً عن الأولى. مما يعني ثانياً أن الأمة أو تكوين الأمة لم يعد أمراً معطى في العناصر ولم يعد ينبع من الماضي وتراثه مهما كان هذا التراث وكانت هذه العوامل الماضية قوية.

إن تكوين الأمة يحتاج إلى استراتيجيات جديدة ترد على هدف الاندماج في العصر، وفي حضارة العصر وتحل مسائل عديدة تتعلق بتحقيق هذا الاندماج أو الاشتراك، وفي مقدمها بناء النظم المجتمعية الفعالة والناجعة والشرعية، وتأمين الدفاعات أو النظم الدفاعية الوطنية لصيانة استقلال القرار الوطني والسيادة الشعبية، وتطوير نظم العلم والتقنية والإدارة والإنتاج الضرورية للرد على حاجات السكان من معايير العصر وللتفاعل الإيجابي مع المنظومة الدولية. ولم تعد الدول اليوم صاحبة سيادة مطلقة ولا حرة ولا مستقلة، ولكنها تشكل جزءاً من منظومة عالمية وتخضع لمنطق المنظومة الصارم. ويمكن في حال افتقارها إلى الموارد الخاصة التي تمكنها من الحصول على الحد الأدنى الضروري من المبادرة واستقلال القرار أن تتحول إلى مجرد أداة في يد المنظومة الدولية وأن تستخدم لا لخدمة مصالح شعوبها

ولكن بالعكس لضبط هذه الشعوب وإخضاعها لمنطق المنظومة الدولية ومصالحها.

فما يحدد قوتنا اليوم وإمكانات حركتنا في الداخل الوطني والخارج الدولي هو موقعنا ضمن إطار هذه المنظومة وشبكة علاقاتنا وتنوعها وفعاليتها وليس فقط، ولا بشكل أساسي، تاريخنا ولغتنا. هذا هو الذي يفسر أننا نحن العرب لم ننجح في إنتاج دولة قومية أو دولة ـ أمة، بمعنى دولة مواطنين لا أقنان، بالرغم من أننا نمتلك لغة واحدة وثقافة واحدة وعواطف مشتركة قوية وأخوة وتضامن شعبيين لا حدود لهما. وهو الذي يفسر أيضا أننا لم نستطع أن ننتج تكتلاً اقتصادياً في حدوده الدنيا، بينما نجحت أوروبا المكونة من أمم متعددة ومتحاربة بعنف حتى عام 1945، في إنجاز تكتل بل واتحاد أوروبي ومواطنية أوروبية، من دون أن تمتلك عوامل مشتركة في الثقافة واللغة والتضامن الروحي.

هذا هو موقفي النظري، ولا أزال أعتقد أنه علينا جميعاً أن نفكر في هذا السؤال حتى نصل إلى فهم موضوعي للأسباب التي جعلتنا نخفق في تكوين نسيج أمة على المستوى العربي القومي والمستوى الوطني الداخلي أيضاً. وحتى نقتنع بأن الوحدة ليست قائمة في الماضي وما علينا إلا إحياء ذاكرتها لتعود إلى الحاضر، ولا تنبع تلقائياً من عناصر القرابة التي تجمعنا، وإنما هي ثمرة سياسات منظمة واستراتيجيات واعية نابعة من إرادة النخب الحاكمة في تعظيم فرص التقدم عند شعوبها ومن التزامها بخدمة هذه الشعوب. وبالتالي فهي مرتبطة بطبيعة النخب السياسية والاجتماعية والثقافية التي تحكمنا وأهليتها السياسية والفكرية والأخلاقية لأن تفكر وتعمل من منطلق تعظيم المنفعة العامة، وبقدرتها على بلورة استراتيجية حقيقية لتكوين

تكتل إقليمي، مع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً تفاعلات وضغوط الموقع الذي نحتله ضمن المنظومة الدولية. ومشروع هذا التكون القومي هو الذي خسرناه، وربما تكون خسارة نهائية. وفي هذه الحالة سنبقى مجتمعات مفككة تتخبط في الفوضى وتعيش حائرة بين مختلف الولاءات والتضامنات الأهلية والسياسية، الطائفية والعشائرية والعائلية، ولن نستطيع التوصل إلى أي تعاون واسع ومستقر بين الدول والبلدان العربية يزيد فرص تقدمها المادي والسياسي والمدني. وستكون ترجمة ذلك تمديداً لا نعرف نهايته لفترة الحروب الداخلية والخارجية.

□ هناك مقولة ترددت كثيراً اليوم في سياق أبحاث استشراقية تقول بنهاية القومية العربية كما قال برنارد لويس، وذلك ضمن الإطار الاجتماعي والسياسي للعالم العربي. فالدول القطرية اليوم ترسّخت نفسياً واجتماعياً. حتى الحزب ما فوق القطري انتهى إلى مآلات ما قبل قطرية. فهل مقولة «القومية العربية» ما زالت صالحة سياسياً واجتماعياً؟

عندما يتحدث برنارد لويس عن نهاية القومية العربية فهو يريد أن يقول نهاية العرب، أو نهاية حلم العرب وطموحهم لتكوين تكتل إقليمي قادر على الصمود في وجه العواصف الدولية، وبالتالي إعلان هزيمة العرب التاريخية التي ينتظرها الرأي العام الغربي المشبع بالعداء لفكرة الوحدة العربية منذ عقود. فقد نجح أعداء العرب للأسف في أن يصوروا نزوع العرب للاتحاد على أنه تعبير عن نزعة دينية قروسطوية لبناء إمبراطورية إسلامية توسعية وعدوانية تعيد مجد إمبراطورية الإسلام التاريخية التي كانت ترى أيضا من هذا المنظور.

أما نحن فعندما نقول إن ما نعيشه اليوم هو نهاية الحقبة الوطنية أو

القومية بما تتضمنه من مشاريع قطرية وقومية معاً، فنحن نشير إلى إخفاق النخب السياسية التي رفعت شعارات القومية في تحقيق أو إنجاز البرنامج القومي الذي يشكل الاتحاد العربي محوره الرئيسي. فنحن نميز بين حلم العرب وهدفهم الذي لا يزال في اعتقادي راهناً، بل لم يكن راهناً في أي وقت مثل ما هو عليه اليوم في مواجهة تطورات العولمة وازدياد الحاجة إلى التكتلات الإقليمية في العالم كله، وأسلوب عمل القوى التي تصدت لتحقيق هذا الحلم. وفي هذه الحال تعني نهاية القومية العربية الاعتراف بإفلاس أسلوب معين من العمل السياسي القومي، وهو أسلوب العمل الشعبوي السلطوي غير الديمقراطي، وكذلك إفلاس الفلسفة أو التحليلات النظرية التي اعتمدت عليها هذه القوى واستثمرتها في بناء استراتيجية العمل القومي. لكن ما فشلت الحركات القومية العربية لما بعد الاستقلال في تحقيقه بسبب هشاشة فلسفتها وأسلوب عملها الشعبوي السلطوي يمكن أن تنجح فيه، وينبغي أن تنجح فيه، حركات جديدة تعتمد أسلوباً ديمقراطياً للعمل الإقليمي، وفلسفة عقلانية جديدة قائمة على توسيع دائرة المصالح والمنافع المشتركة كأساس لتطوير العمل الاتحادي، وليس على استثمار العواطف والتراث والتقاليد المشتركة، أي تعتمد على جاذبية مشاريع تحسين مستوى حياة السكان ومشاركتهم الحضارية، لا على استغلال إرث الماضي التاريخي فحسب.

ثم إن فشل القوى القومية في تحقيق الأهداف العربية التي لا تزال راهنة، لكنها بحاجة إلى رؤية جديدة وتعديل يتفق مع تغيرات العصر، لا يعني أيضا أنه لن يبقى في المجتمعات العربية أحزاب تتبنى الفكرة القومية وتستمر في العمل حسب الأساليب والفلسفة التقليدية ذاتهما. فالقومية فكرة أيديولوجية تهدف إلى توجيه وعي الناس وتعبئتهم

لتحقيق برنامج سياسي معين. لذلك أعتقد أيضاً أن أحزاباً قومية عربية تقليدية سوف تستمر في الوجود إلى جانب تيارات وقوى تكتلية جديدة سوف تظهر إلى جانبها. لكن يمكن لهدف التكتل العربي أن يكون نتيجة إدراك مشترك للنخب العربية الجديدة التي ستتولى القيادة في المستقبل، لضرورة الدخول في مفاوضات تستفيد من تجربة الاتحاد الأوروبي لبناء اتحاد عربي مماثل للاتحاد الأوروبي، ولو كان الوصول إلى مثل هذا البناء يحتاج هنا إلى شحنة أيديولوجية وسياسية كبيرة للتغلب على ضعف قاعدة المصالح أو عدم انسجامها.

باختصار إن الفكرة السياسية هي موضوع اختيار ورؤية وسياسة لا موضوع علم. وما دام هناك من يؤمن ببرنامج الحركة القومية العربية وفي مقدمه مبدأ وحدة الشعوب العربية فالفكرة القومية ستظل قائمة، حتى لو غيرت من شكل عرضها وأساليب العمل لأجلها. يمكن أن تموت القومية العربية كرؤية معينة ومفتقرة إلى الاتساق، لكن العالم العربي أي نزوع الشعوب العربية لتكوين تكتل إقليمي يستفيدون فيه من مزايا تراثهم الثقافي واللغوي والحضاري المشترك لرفع مستوى قدراتهم لاستيعاب الحضارة الحديثة، لن يموت أبداً، ولكنه سيزداد حياة وحيوية. ولم يكن نداء التكتل الإقليمي قوياً في أي حقبة تاريخية عربية كما هو اليوم، فيكاد لا يوجد اليوم مفكر أو سياسي عربي لا يعترف بضرورة هذا التكتل والاتحاد من أجل مواجهة المشاكل التي تواجهها جميع الدول العربية الاقتصادية منها والأمنية والسياسية والثقافية.

وقد كان إخفاق الحركة القومية العربية بجميع مكوناتها الحزبية الناصرية والبعثية متوقعاً منذ البداية عند الكثير من المحللين. وأنا لم أشك أبداً، وقبل انحسار الحركة القومية وإخفاقها في افتقار الفلسفة

القومية التي تبنتها هذه الحركة للحد الأدنى من العقلانية والاتساق الذين يمكنانها من بلورة سياسات واستراتيجيات ناجعة للرد على التحديات التي تواجهها الشعوب العربية، ونقل هذه الشعوب من حالة التجزئة والتنافس والنزاع إلى حالة الوحدة والتفاهم والتقارب والتعاون. وهذا الضعف النظري والعملي الذي ميز النشاط القومي العربي الكلاسيكي هو الذي سبّب إخفاق الحركة وانحسارها في ما بعد.

الفرق بين موقفنا وموقف برنارد لويس المعادي للعرب، هو الفرق بين الموقف النقدي الساعي إلى إصلاح الأخطاء التي منعت من تحقيق الاهداف، وبين الموقف التشهيري الرامي إلى تيئيس الرأي العام وحرفه عن هذه الاهداف أو دفعه إلى التخلي عنها نهائياً. ومن هنا لا ينبغي أن نسقط في فخ الاستشراق الذي يستخدم عبارة نهاية القومية العربية للتوحيد بين نهاية المشروع العروبي القومي التاريخي المعروف، وبين نهاية أو لامشروعية ولااحتمالية تحقيق هدف التكتل العربي الذي أصبح أكثر راهنية اليوم. أقول ذلك لأنني أعرف أن بعض التيارات الأيديولوجية العربية التي كانت تختلف مع القوميين أو التي تعرضت لقهر سلطاتهم وقمعها اللامشروع تستخدم فكرة نهاية القومية للتشفي من البرنامج القومي العربي وبشكل خاص من فكرة الوحدة أو الاتحاد او التكتل العربي.

إن خطأ القوميين لم يكن نابعاً من تمسكهم بحلم الاتحاد العربي، ولكن من عدم خدمتهم الفعلية له وتمسكهم بالمقابل بمصالحهم الخاصة التي كونوها في إطار السلطات والدول التي سيطروا عليها. وبالمقابل فإن خطأ التيارات التي تعرضت لقهر القوى القومية لم يكن في معارضتها للقوميين ولكن في افتقارها إلى رؤيتها الخاصة لمسألة التكتل العربي. وعليهم الآن إذا أرادوا أن تكون لهم رؤية واستراتيجية

وطنية ناجعة وعقلانية أن يبلوروا مثل هذه الرؤية للسياسة الإقليمية. والاختيار هو اليوم بين تكتل إقليمي عربي يشكل نواة لتكتل إقليمي أوسع أو تكتل إقليمي شرق أوسطي يضم بعض الدول العربية إلى إسرائيل ودول إقليمية أخرى كما تطرح واشنطن وأصدقاؤها كبديل عن المشروع التكتلي العربي.

وهذا يعني في النهاية أنه لا ينبغي لنقد القومية العربية أن يستخدم لنزع الشرعية عن البرنامج الوطني العربي الذي دافعت هذه الفكرة القومية العربية عنه أو عن بعض نقاطه بصورة سيئة ولاعقلانية. فتحقيق التعاون والاتحاد بين الدول العربية والقضاء على التبعية وتعزيز استقلال القرار الوطني لا تزال من الأهداف الرئيسية لأية حركة إصلاح للنظام العربي. وهي شروط لا يمكن الهروب منها للخروج من الأزمة. كما لا ينبغي استغلال هذا النقد للذهاب مذهب أولئك الذين يعتقدون أن إخفاق الفكرة القومية العربية يعني الحجة على صلاح الفكرة القطرية. فالأزمة التي يعيشها العرب اليوم هي أساساً ثمرة عجزهم عن تجاوز هذا النظام القطري الذي تمارس فيه الدول منطق السيادة المطلقة عندما يتعلق الأمر بالعمل في ما بينها، بينما تقبل الخضوع بل التسليم للدول الكبرى بكل ما يتعلق بأمنها وسيادتها وسياستها الاقتصادية والخارجية والعسكرية. ولا ينبغي كذلك للعداء للقومية أن يؤدي إلى العداء للأهداف الوطنية التي كانت تعلن الدفاع عنها للحصول غالباً على الشرعية وليس للوصول إليها بالفعل.

يجب التمييز إذن بدقة بين النظرية القومية والمسألة العربية، والسعي ما أمكن إلى عدم ربط مصير التعاون والتفاهم والاتحاد العربي بأيديولوجيا معينة، أي بالحركة التاريخية التي تبنت هذه الأيديولوجيا في حقبة معينة. فليست الفكرة القومية العربية إلا إحدى

الأيديولوجيات التي وجهت نشاط جزء من العرب في مرحلة ما من التاريخ. لكن ليست هي التي أبدعت العرب أو خلقت الجماعة العربية والمشاعر العربية. لقد سعت فقط إلى ترجمتها سياسياً واستغلالها في الاتجاه الذي رأته صالحاً ومناسباً في فترة محددة. وكان اجتهادها غير صائب في العديد من الحالات. ثم إن الفكرة القومية العربية لم تكن هي الوحيدة التي حاولت أن تستفيد وتترجم القرابة العربية لصالح مشروع سياسي محدد. كما لم تكن الفكرة الوحيدة التي أظهرت عجزاً عن فهم الظروف الموضوعية التي كانت تعمل فيها، والذي قادها إلى الفشل والإخفاق. إن الأيديولوجيا القطرية الانعزالية التي قادت ولا تزال إلى حروب داخلية وخارجية متزايدة، وصلت إلى درجة من فقدان الصدقية أصبح أصحابها يخشون من إظهار تبنّيهم لها والعمل باسمها. إنهم يركزون فقط على الخصوصيات المحلية ليخفوا وراء ذلك حرصهم على ضمان المصالح الخاصة بالنخب الحاكمة الأقلية. وليس وضع الفكرة الشيوعية والليبرالية العربية بأفضل من هذا.

وأقول ذلك لأن إخفاق الحركة القومية يقود إلى نزعة متزايدة للتشهير بكل الأهداف والقيم التي ارتبطت نظرياً أو عملياً بالفكرة القومية. وهناك من يستغل هذا الإخفاق ليجعل من نهاية القومية العربية نهاية للهوية العربية نفسها، وليبرر سياسات وطنية أنانية لا يمكن أن تعني شيئاً آخر سوى تعميم الحروب والنزاعات بين الدول العربية. والحال أن العروبة سابقة على الفلسفة القومية حتى العربية منها، وهي ليست من صنع هذه الفلسفة. وبالمناسبة فإن الذين بنوا الجامعة العربية لم يكونوا قوميين وإنما كانوا ليبراليين، ولم يكن قسمٌ كبير منهم معادٍ للاشتراكية وللفلسفة القومية فحسب، بل كان تابعاً للاختيارات البريطانية التي كان همها الرئيسي محاربة النزعات

الشيوعية. وعندما جاءت الناصرية حاولت أن تستخدم الجامعة العربية كأداة في استراتيجية الحركة القومية العربية ونجحت في بعض النقاط وفشلت في نقاط أخرى، لأن الدول العربية في أغلبيتها لم تكن تحت سيطرة الفكرة القومية العربية.

وهناك اليوم رؤية جديدة تتبلور، ليس فقط عند النخب المعارضة أو المتمردة، كما كان عليه الحال في بداية القرن العشرين، بل داخل صفوف الأنظمة العربية نفسها، بالأهمية الحاسمة للتكتل والاندماج الاقتصادي العربي كما بينت ذلك اتفاقية تكوين منطقة التجارة العربية الكبرى الحرة. فهي ترى في هذا التكتل الرد الوحيد الممكن على النيوليبرالية والعولمة السائدة في العالم. فهذه التيارات الجديدة التكتلية تراهن أيضاً على فكرة العروبة وتراثها من أجل بلورة سياسات اقتصادية وإقليمية جديدة من دون أن تضطر إلى اللجوء إلى فلسفة القومية، وفي مقدمها القومية العربية. فبصرف النظر عن أي فلسفة أو تبرير نظري، يدرك الجميع اليوم أن التعاون والاتحاد بين الدول العربية، كما هو الحال بين الدول جميعاً بما فيها الأوروبية، يشكل المدخل الإجباري لتحقيق أي تنمية إنسانية في البلدان العربية وبالتالي في الخروج من الأزمات الطاحنة الاقتصادية والسياسية والفكرية والنفسية التي تعيشها جميع المجتمعات العربية.

ينبغي أن نفهم من أطروحة إخفاق الفكرة والحركة القومية العربيتين أن إحدى محاولات توحيد العالم العربي على أساس النظرية القومية الكلاسيكية التي تحققت في أوروبا قد منيت بالفشل. وهذا لا يعني أن مسألة توحيد وتكتيل العالم العربي هي فكرة خاطئة. فانهيار الشيوعية وانكشاف نقائصها لا يلغي المسائل الجوهرية التي سعت إلى حلها ولا يجعل مسألة العدالة الاجتماعية مسألة وهمية. وفشل

الديمقراطية أو الانقلاب عليها في هذه الدولة أو تلك، لا يعني أنه لا توجد ضرورة للاتفاق على قواعد ممارسة السلطة وتداولها داخل المجتمعات. ينبغي بالعكس من ذلك تبديد الخوف من انحسار فكرة القومية العربية وفشلها، والتأكيد على أنه لا يعني أنه لن توجد هناك إمكانيات أخرى لتحقيق هذا التكتل والتوحيد على أسس جديدة. فالعالم العربي الذي فشل في توحيد نفسه على أساس النظرية القومية الكلاسيكية، أي المراهنة على التراث واللغة والتاريخ الواحد وعلى علاقات وشائج القربى من الشعوب، يمكنه التكتل والاندماج وفق صيغ أخرى مختلفة وحديثة مبنية على الإدراك السليم لمنافع الاتحاد والمصالح العديدة المستمدة منه.

□ في 2 آب/ أغسطس 1990 اندلعت حرب الخليج، وفي آذار/ مارس 1991 انهار جدار برلين، وفي كانون الأول/ ديسمبر تم الإعلان عن انهيار الاتحاد السوفياتي.
ففي أقل من عام تقريباً تعاقبت ثلاثة أحداث دولية كبرى هي تشكيل التحالف الدولي لأول مرة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لإخراج العراق من الكويت وانهيار جدار برلين وتفكك منظومة الدول الاشتراكية وبدء تشكيل ما يُطلق عليه النظام العالمي الجديد. وكأن هذا النظام في إحدى ركائزه الرئيسية كان ناشئاً على أنقاض أو بقايا فكرة القومية العربية التي حطّمتها حرب الخليج. وكنت تعتبر دائماً أن حرب الخليج هي أعمق أزمة داخلية مرَّ بها العالم العربي المعاصر، ألا يعطي ذلك مشروعيةً أكبر للتخلي والانتهاء نهائياً من فكرة القومية العربية والبحث عن إطار عروبي آخر مختلف؟

حرب الخليج الثانية لم تتسبب في أكبر أزمة في العالم العربي،

ولكنها فجرت النظام الإقليمي العربي القائم في إطار الجامعة العربية وقضت عليه، ولم ينجح العرب في إعادة جمع قطعه بعد ذلك أبداً. والمقصود بالنظام العربي هو في الواقع النظام الذي نشأ عن مقاومة الاستعمار وجمع العرب على أساس تضامن الدول العربية القطرية ذات السيادة المطلقة، في إطار جامعة عربية ليس لها دور آخر سوى التعبير عن الانتماء الثقافي والتاريخي المشترك الذي يستجيب لحاجات إضفاء المشروعية على السلطات القطرية الجديدة، والمساهمة في تخفيف التناقضات والتوترات بين هذه الدول. وهذا النظام هو نظام شبه استعماري في نظري أو هو من مخلفات السلطات الاستعمارية وصناعتها، بما في ذلك الجامعة العربية، وليس أبداً نظام القومية العربية. فقد كان نظام القومية العربية الذي نشأ في نهاية الخمسينات يقوم على أسس مختلفة تماماً هي قيادة مصر الناصرية لمسيرة صراع عربي من أجل الاستقلال وإلغاء التبعية والسيطرة على الموارد المحلية وجمع الشعوب العربية في ظل دولة قومية واحدة هي دولة الوحدة العربية. وقد انهار هذا النظام العربي القومي البديل واندثر تحت أنقاض هزيمتين وطنيتين كبيرتين وحرب داخلية عربية عربية بدأت بتفكيك الوحدة السورية المصرية، وانتهت بحروب اليمن وتفاقم النزاعات العربية العربية وكرسته وفاة الزعيم الحقيقي لهذا النظام جمال عبد الناصر في عام 1970.

وقد أدى انهيار النظام العربي القومي الناصري إلى عودة العرب إلى النظام الإقليمي الجامعي القديم، وحصل تفعيل الجامعة العربية بالفعل. وعلى هذا النظام الذي نشأ بعد الحرب العالمية الثانية، أجهزت في الواقع حرب الخليج الثانية وقضت على ما تبقى له من صدقية، ومن قدرة على مواجهة مشاكل النزاع والتعاون بين الدول

العربية. فلم تنجح الجامعة، أمام النزاعات التي عصفت بالعرب من الداخل والخارج، في تشكيل أي آلية لاحتوائها، ولا حتى العمل كصمام أمان يمنع من تحوّل التناقضات في المصالح بين الدول العربية ذات السيادة إلى حروب ونزاعات دموية. وفي حرب الخليج الثانية قامت دولة عربية باحتلال أراضي دولة عربية أخرى وأعلنت ضمها إليها. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ولكن تجاوزت الأزمة ذلك، فانقسم العالم العربي بين محورين، محور ناصر العراق ومحور آخر تكوّن من جبهة الدول العربية التي قبلت بالتعاون مع الدول الغربية لشن الحرب على العراق. وقد جاء هذا الانقسام وبالأحرى الانفجار في النظام العربي بعد امتحانات كبيرة سابقة تعرضت لها العلاقات العربية العربية من قبل، مثل إظهار عجز دول الجامعة العربية عن مد يد العون لدولة عضو هي ليبيا تعرضت للحصار الأمريكي، وسماح هذه الدول بدخول إسرائيل عاصمة دولة عربية هي بيروت من دون القيام بأي عمل أو مبادرة عملية للتصدي للعدوان والاحتلال، واستمرار الحرب الاسرائيلية في فلسطين سنوات من دون أن يكون للجامعة أي دور فاعل في التخفيف عن الشعب الفلسطيني. وقد أظهرت جميع هذه الأحداث أن الرهان على الجامعة العربية كوسيلة لتجاوز الصراعات الطبيعية الناشئة بين دول ذات سيادة، وتعزيز دفاعات الشعوب العربية ضد الاعتداءات الخارجية والأجنبية لم يعد صالحاً أو ذا معنى، وأن الروابط بين الدول العربية لم تعد أقوى من الروابط مع الدول الأجنبية. فالذي كان يبرر الحديث عن عالم أو عن نظام عربي، هو وجود حد أدنى من التضامن بين البلدان المكونة للمنظومة العربية، أكثر من التضامن بين أي بلد عربي والبلدان الخارجية. وبفقدان إيمان الدول الصغيرة بقدرة النظام العربي على تأمين التضامن والحماية من

الاعتداءات الخارجية، لم يعد هناك ما يبرر البقاء معاً ضمن نظام عربي واحد. وهو ما حصل بالفعل إذ أدت حرب الخليج الثانية إلى توقيع دول الخليج جميعاً على اتفاقات أمنية مع الدول الكبرى. لقد كانت الحرب العراقية ضد الكويت ضربة موجهة بالصميم للنظام العربي القطري. لكنها كانت أيضاً، كارثة بالنسبة لفكرة القومية العربية التي كان يتبناها حكم العراق. وقبل هذا وذاك مررنا بأيلول الأسود وما حصل في الأردن ضد الفلسطينيين عام 1970، ثم بالصراعات الدامية المتقاطعة السورية الفلسطينية واللبنانية الفلسطينية والسورية اللبنانية، من دون أن يثير ذلك أي رد فعل للنظام العربي ويحركه. كل هذه الأزمات ساهمت في تفكك العالم العربي وانحسار مفهوم التضامن العربي، قبل أن تأتي حرب العراق ضد الكويت ثم الحرب على العراق لتقضي عليه تماماً وتفجره من الداخل والخارج.

□ لكن البعض رأى في حرب الخليج دليلاً على مساوئ الفكرة القومية العربية بسبب تشجيعها العرب على عدم الاكتراث بالحدود المصطنعة الاستعمارية، وبالتالي فهي نتيجة ممارسة مفهوم «الوحدة العربية»!!!

بالفعل كل من كان لديه ثأر مع فكرة القومية العربية أو بالأحرى مع الفكرة العربية، سواء أكان في الداخل كبعض التيارات الإسلامية والقطروية أم في الخارج مثل إسرائيل والتيارات الغربية المعادية للعرب، فسر احتلال العراق للكويت على أنه تعبير عن لاأخلاقية الفكرة العربية، واستنتج منه ضرورة عمل كل ما ينبغي لحرف العرب عن التفكير في الوحدة العربية أو الانطلاق من منظور عربي. وإذا كان موقف الأطراف الداخلية نابع من مشاعر التشفي والانتقام السياسيين، فإن دوافع القوى الأجنبية لهذا التفسير خطة استراتيجية هي كسر

التضامن العربي نهائياً لزعزعة تماسك الجبهة العربية ضد إسرائيل، وفي سبيل استبدال فكرة التكتل العربي بفكرة التكتل الإقليمي الذي يضمن دمج إسرائيل واستيعابها في العالم العربي. فضرب الفكرة العربية هدف استراتيجي رئيسي للقوى الغربية ولإسرائيل بشكل خاص.

ولو عدنا إلى حيثيات الحرب التي شنها العراق على الكويت لما وجدنا للفكرة القومية أي مكان. بل بالعكس لقد كانت هذه الحرب تشكل خيانة لأفكار الوحدة هذه وقيمها. فالفكرة القومية العربية تتضمن مبدأ وحدة العرب وبالتالي تحريم اعتداء بعضهم على بعض والسعي بجميع الوسائل إلى تجنب الحروب العربية العربية. ولا يعني عدم الاعتراف بالحدود تحطيم الحدود بالقوة أو إلغاء هذه الحدود لصالح شعب ضد شعب آخر، ولكنه كان يعني التضامن بين الشعوب العربية عبر الحدود والاعتقاد بأن مصالح هذه الشعوب واحدة بالرغم من التجزئة. ولم يحصل مرة واحدة أن قومياً عربياً، أو غير قومي، قد تحدث عن استخدام القوة كأداة لتحقيق الوحدة أو أي هدف عربي آخر. بل كان الرأي العام العربي يرفض باستمرار فكرة تحقيق الاندماج العربي على أساس الحرب بل حتى الضغط. وعندما حصل الانفصال بين سورية ومصر عام 1961 رفض عبد الناصر إرسال قوات للدفاع عن دولة الوحدة حتى لا يربط هذا الحلم الوحدوي باستخدام القوة. إن الفكرة العربية كانت تلغي إمكانية التفكير في الحرب بين الشعوب العربية منذ اللحظة التي ترى في هذه الشعوب شعباً واحداً بمصالح واحدة أيضاً. والحرب الوحيدة التي كانت تؤمن بها هي بين قوى الثورة القومية والقوى المحافظة والرجعية التابعة.

ومن هنا ليس الإيمان بالوحدة العربية وبضرورة التضامن والتعاون والاتحاد العربي هو الذي يفسر الحرب التي شنها العراق على

الكويت، ولكن، بالعكس تماماً من ذلك، انحسار هذا الإيمان وتراجعه وعودة الدول العربية إلى سياسات واستراتيجيات الدولة القطرية والدفاع عن مصالحها. ولم تعبر هذه الحرب في الواقع عن مساوئ الفكر القومي أو عن لانجاعته، ولكنها أظهرت لافاعلية نظام الجامعة العربية القائم على تكريس السيادات القطرية، والعاجز عن تجاوزها ولو جزئياً للارتفاع فوق نزاعات الدول القطرية وتقديم حلول سلمية لها. لقد كانت إدانة لنظام الجامعة القطري أو للنظام العربي القطروي لا لفكرة الوحدة العربية.

□ هذا ينقلنا إلى الحديث عن سلبيات الفكر القومي الذي كان يركز دائماً على فكرة الدولة القومية الواحدة وكان يعتبر الدولة الوطنية أوالقطرية شيئاً مرذولاً، ولذلك كان يتجاوز دائماً الجزئي للنظر إلى ما كان يعتبره كلياً. وهذا ما أوصلنا في النهاية إلى حالة عدم تأسيس الكيانات القطرية بشكل عملي وعدم قدرتنا على تشكيل الدولة القومية العربية، وبالتالي فالفكر القومي أخفق في المرحلتين.

عبد الله العروي هو الذي طور هذه النظرية. وهي وجهة نظر لا تتناقض مع الفكرة العربية إذا كان هدفها التأكيد على أن تدعيم الفكرة العربية يمر بإنجاز الدولة القطرية أو الوطنية. فالدول غير الوطنية أو غير الناجزة وطنياً لا تعرف بالفعل كيف تتقارب ولا تستطيع تحقيق وحدة. والدول العربية التي أصبحت أشبه بالميليشيات التي تسيطر عليها فئات مستقلة بذاتها، لم تعجز عن تحقيق الوحدة العربية لأن العرب لا يملكون مقومات الأمة أو الاتحاد، ولكن لأن منطق الدولة الميليشيا لا يدفع نحو الاتحاد ولكن يعزز مفهوم الدولة المملكة الخاصة بل الملكية الخاصة.

لكن الأمر يختلف إذا كان المقصود أن وجود الفكرة القومية العربية هو الذي منع تكوين هذه الدولة الوطنية أو القطرية تكويناً سليماً وناجزاً. بل إن العكس هو الصحيح، فليس وجود الفكرة القومية العربية هو الذي سبّب عدم اكتمال الدولة القطرية ولكن قصور الدولة القطرية، وانعدام فرص تكوينها وانسداد آفاق تطورها نحو دولة وطنية لأسباب جيوسياسية وداخلية ذاتية، كل ذلك هو الذي يفسر إنتاج الفكرة القومية وانتشارها وتحولها إلى عقيدة سياسية أغلبية. فالسبب في نشوء القومية العربية هو بالضبط قصور الدولة القطرية عن إرضاء مطالب التكوين القومي الفعلي، أو إذا شئت تحقيق برنامج الدولة القومية من استقلال وسيادة وتنمية ومواطنية وأمن وطني. ولم تكن القومية العربية إلا إحدى الأيديولوجيات العديدة التي نشأت في العالم العربي، وتبنت أفكار الوحدة والتوحيد الكلي أو الجزئي. ولم تنجح في فترة الستينات وتتحول إلى العقيدة السياسية الأولى، إلا لأنها كانت تبلور بشكل أعمق وأكثر اتساقاً الهموم والمطالب الأوسع انتشاراً لدى الطبقات الوسطى العربية، وقسم من الطبقات الشعبية الطامحة إلى مجاراة المجتمعات الأخرى في التقدم على طريق الحداثة والتصنيع والتنمية والأمن والاستقلال الوطني.

والدليل على أن ضعف الدول القطرية ليس ناجماً عن نشوء الفكرة القومية العربية وإنما نشوء هذه الفكرة جاء كتعويض عن ضعف الدولة القطرية الذي ظهر بشكل أول في العجز عن رد التحدي الصهيوني في فلسطين، قبل أن يظهر في العجوزات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وانحسار القومية العربية وغياب زعمائها التاريخيين لم يسفر عن تعزيز وتطوير فكرة الدولة القطرية الوطنية ومفهومها ولا عن نضج سياسي واستراتيجي واقتصادي وثقافي

لهذه الدولة، وإنما أسفر عن انحطاط متزايد في هذه الدولة ومفهومها. ولهذا بقيت الدولة القطرية ذات محتوى وطني أكبر في ظل النظام القومي العربي وكان قادتها أَمْيَل إلى اتباع سياسات وطنية في الداخل والخارج. وما نشاهده اليوم هو تحول معظم هذه الدول المتحررة من ضغوط الحركة الشعبية التي ارتبطت بالحركة القومية العربية إلى أدوات في يد مافيات حقيقية لا تملك أي مفهوم أو أي سلوك من سلوكات الدولة القومية الحديثة الفعلية. كما لو أن الفكرة القومية بما تتضمنه من تأكيد على مبادئ القومية الأساسية لعبت دوراً كبيراً في الستينات في تماسك فكرة الدولة القطرية نفسها وتغذيتها ببعض القيم الوطنية التي تحد من تحولها إلى دولة مافيات السلطة وإلى دولة مافيوية.

□ لكن ألا يمكن أن نقول إن ما زال عملياً هو التعبير الناصري عن فكرة القومية العربية وبقي التعبير البعثي في كلٍ من سوريا والعراق؟

النظم البعثية التي نشأت في سورية والعراق لم تكن نظماً تحركها فكرة الوحدة العربية بالرغم من العقيدة الشكلية التي ورثتها عن أجيال البعث السابقة. وتكفي دلالة على ذلك القطيعة التي طبعت العلاقات بين النظامين البعثيين واستمرت حتى وفاة الرئيس السوري الأسبق حافظ الأسد. فلم ينجح جناحا البعث في أن يقيما فيما بينهما علاقات ودية بل ولا علاقات طبيعية. ولم يكن لنظام البعث أن يستمر في البلدين إلا بسبب انكفائه على منطق الدولة القطرية وتعاونه مع النظام العربي التقليدي الذي كرس السيادات القطرية تحت غطاء الجامعة العربية. وفي العراق بشكل خاص خدم النظام البعثي بنجاح النظام الإقليمي شبه الاستعماري من خلال دوره في مواجهة الناصرية وعزل

مصر عن المشرق العربي ودوره في مواجهة الثورة الإسلامية الإيرانية لصالح إمبراطوريات النفط الأمريكية ودوره في ضرب القضية الفلسطينية في أكثر من موقع وأخيراً دوره الرائد في ما سوف يسمى في وقت قريب منا الحرب على الإرهاب، أي تصفية تيارات الاحتجاج الإسلامية التي ظهرت في كل مكان كرد فعل على النظم الاستعمارية الجديدة السائدة.

□ أنت تضفي صفة إيجابية على السياسات الناصرية الوحدوية. والحال أن عبد الناصر كان يمتلك استراتيجية شعبوية وتعبوية أكثر من كونها حقيقية، في حين أن سورية مثلاً كانت قومية خلال حقب أجيالها المختلفة بدءاً من مفكري القومية العربية مع الأرسوزي والحصري وفيما بعد عفلق والبيطار ثم ياسين الحافظ والياس مرقص وغيرهم. فالتأسيس النظري للقومية العربية كان في سورية؟

الناصرية لم تخترع فكرة القومية العربية ولكنها اخترعت استراتيجية قومية وحولت التراث النظري إلى حركة سياسية فعلية. قد تكون هذه الاستراتيجية خاطئة وغير متسقة، وهو الواقع، لكنها كانت الاستراتيجية الوحيدة التي عرفها العرب لتحقيق برنامج قومي أو بعض عناصره الأساسية، سواء أكان ذلك على صعيد تغيير طبيعة العلاقات الاجتماعية داخل الدولة أم على صعيد إعادة بناء نظام القوة الإقليمي أو تغيير ميزان القوة في العلاقة مع الخارج.

□ لكن ألا يعكس عمل عبد الناصر الوحدوي ومشروعه نزعة مركزية مصرية بالأحرى؟

لا أعتقد أن مصر استفادت أكثر من غيرها من السياسة القومية

الناصرية، بل إن شعبية عبد الناصر كانت أكبر وأوسع خارج مصر منها في داخلها. وكان لعبد الناصر وسياسته العربية أعداء كثر داخل مصر وقليل خارجها في المحيط العربي والعالم ثالثي. أعتقد أن عبد الناصر كان يؤمن بالفعل بمبدأ الوحدة العربية ولم يكن يستخدمه لخدمة المصالح المصرية. لكن ليس ذنب مصر أن تمثل بالفعل دولة مركزية في المنظومة العربية الاستراتيجية والثقافية قبل نشوء حركة القومية العربية وبعدها؟ وليس ذنب عبد الناصر أن يتمتع بقدرات وشخصية ملهمة مكنته من لعب دور مركزي بالفعل وقيادي في الحركة العربية؟

قد تقول إن عبد الناصر لم يعمل للوحدة إلا في سبيل خدمة مصر، والجواب أنه كان لمصر بالتأكيد مصلحة كبيرة في أن تقود حركة توحيد العالم العربي، كما كان لعبد الناصر أيضاً، وبالتأكيد، انتماء وطني مصري لا يقل إن لم يتجاوز انتماءه القومي العربي. ولا شك أنه يريد أن يجعل من مصر قوة صناعية مزدهرة ويعتقد أنها لا يمكن أن تصل إلى ذلك إذا بقيت منغلقة على ذاتها. وهي الفكرة التي انطلق منها عبد الناصر لتعميم فكرة القومية العربية، ولم يخف ذلك في أي وقت، بل ذكره في كتابه عن فلسفة الثورة. لكن كل هذا لا يتناقض مع فكرة الوحدة العربية ولا يناقضها. فجميع الشعوب العربية تتطلع إلى الوحدة لتزيد من مصالحها وقدراتها الداخلية والخارجية. وليس للوحدة، ولا يمكن أن يكون لها، عندنا وعند غيرنا من الشعوب، دافعاً ممكناً ومحركاً قوياً سوى الأمل في تعظيم مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية.

والفرق بين القوميين العرب وغيرهم أن هؤلاء ارتأوا أن المصالح البعيدة لبلادهم لا يمكن أن تتحقق إلا عبر مشروع توحيد يجمعها معاً، أي نظروا إلى المصلحة الوطنية في إطار أوسع، فبنوا على ذلك

شرعية الوحدة ومشروعيتها. وإلا فلا أرى لماذا سيناضل العرب في هذا البلد أو ذاك من أجل الوحدة إذا لم يروا فيها مصالح وطنية. إن السياسة القومية نابعة بالضبط من الاعتقاد بأن المصلحة الوطنية لكل بلد عربي لا تتحقق إلا في إطار المصلحة العربية. ولا ينبغي التخلي عن المصلحة الوطنية أو التضحية بها لحساب البلدان والأوطان الأخرى. وبالعكس تتجه السياسة غير القومية إلى اختيارات مختلفة مناقضة لذلك، منها مثلاً أن مصلحة البلاد قد تقتضي مناهضة الوحدة والاعتماد على تعزيز العلاقات بين الدولة القطرية والقوى الكبرى الحامية لها، ومنها التعاون المباشر والعلني مع هذه الدول ضد الدول العربية الأخرى، ومنها الانعزال والابتعاد عن العالم العربي وعدم التورط في مشاكله ولا القبول بأي التزامات تجاهه. وهي السياسة التي ستخلف سياسة عبد الناصر والتي ستقود مصر إلى توقيع اتفاقيات كمب ديفيد المنفردة وتدفع بها إلى التكيف مع الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة لتلعب دوراً معادياً للكثير من القضايا العربية على أمل جذب الاستثمارات ورفع مستوى معيشة الطبقة الوسطى.

وبالعكس مما ذكرت، هذه السياسة القطرية هي التي تجسد النزعة المركزية المصرية التي تعني التفكير في المصالح الوطنية من زاوية النظرة الضيقة والقصيرة والمصالح المباشرة، لكسب مزيد من الوقت قبل انفجار الأزمة الشاملة. وقد بينت التجربة أن تبنّي مصر سياستها المتمركزة على الذات لم يقدم لها فرصاً أكبر لتحقيق التنمية والاستقلال والسيادة والحرية، بل أضعف قدراتها ودورها وهامش مناورتها الدولية والإقليمية، وأفقدها فرصاً كبيرة لنمو مستمر وطويل المدى. ولهذا لم تنجح، خلال العقود التي ابتعدت فيها عن الالتزامات العربية، في حل أي مشكلة من المشاكل الكبيرة التي تعاني

منها. والواقع أن النزعة المركزية قد برزت عند السوريين أكثر بكثير مما برزت عند عبد الناصر. وكانت تتجسد في تركيز كل جهدهم على تحجيم عبد الناصر وإحباط خططه وسياساته. وفي مرحلة من المراحل جعل البعث نفسه خصماً رئيسياً له وكانت النتيجة نهاية الحقبة القومية وانهيار حلم الوحدة العربية.

الآن إذا عدنا إلى المسألة التي كنا بصدد الحديث عنها، أي دور الناصرية في الحركة القومية العربية، سنجد أنه بالرغم من أن منبت الفكرة القومية العربية كان في سورية، فإن انتشارها وتحويلها إلى قوة سياسية جاء نتيجة تبنّيها من قبل الدولة المصرية الناصرية واتخاذها منهجاً في سياستها الإقليمية. إذ لا يكفي وجود الفكرة حتى تتجسد على أرض الواقع بل لابد من وجود حركة، وهذه الحركة بحاجة إلى قوى اجتماعية وطبقات وتنظيمات. وأهمية الناصرية أنها استطاعت تحويل الفكرة إلى حركة شعبية بعد أن بقيت مقتصرة على حلقات من المثقفين والطلبة. وبفضلها تحولت الحركة إلى حركة قومية فاعلة على مستوى الوطن العربي بأكمله، ولم تقتصر على حلقة صغيرة ولا على قطر فحسب. كما تحولت لهذا السبب إلى فاعل إقليمي وصارت لها أطر للعمل السياسي واستراتيجية إقليمية داخل البلدان العربية، لقد أصبحت فاعلاً جيوسياسياً في الساحة العربية والدولية معاً. وبعد الانتماء إلى معسكر الحياد الإيجابي أصبحت لها استراتيجية دولية أيضاً. ولذلك عندما انتهت الناصرية انهارت وانتهت معها حركة القومية العربية، وانكفأ البعث على الدول التي أمسك بها وانهمك في صراعات لا حدود لها ولا نهاية من أجل الحفاظ على السلطة فيها بأي ثمن. وهو ما أفقد الحركة القومية صدقيتها وهدفها واتجاهها وحرمها من أي تأييد شعبي. ولا ينبغي أن ننخدع بعبارات وشعارات

التطرف القومي اللفظي ولا بالمزاودات الكلامية في الاشتراكية التي استُخدمت على سبيل التعويض عن سياسات الوحدة الفعلية، وللتغطية على السياسات القطرية الانتهازية. أما العراق البعثي الذي حاول الهرب من الالتزامات الوحدوية والوطنية بالتركيز على التحديث والتصنيع واصطناع القوة الإقليمية، فقد انتهى به الأمر إلى امتهان الحروب الخارجية وقاد البلاد إلى هاوية الوصاية الاستعمارية. وقد عكس احتلاله الكويت منذ بداية التسعينات الطريق المسدودة التي وصل إليها النظام في السياسة والثقافة والحرب والاقتصاد معاً.

□ ألم يكن للناصرية تعبيرات اشتراكية فجة أيضاً؟

لم يكن عبد الناصر اشتراكياً، ولكنه تحول بالتجربة ومن خلال السعي إلى تحقيق الوحدة الوطنية والعربية معاً. وربما كان الرجل السياسي الوحيد الذي عرفه العالم العربي في العصر الحديث، والذي كان يملك بالفعل مشروع بناء أو تحقيق مثل هذه الوحدة التي تشكل شرطاً لبناء أمة حديثة. والواقع أن اكتشافه الاشتراكية، مثل اكتشافه الوحدة العربية، لم يحصل إلا في سياق بحثه عن بناء هذه الأمة الحديثة والناجزة، أي التي تملك إمكانيات البقاء والمنافسة الدوليين. وفي هذا السياق قام بدعم ثورات وطنية في اليمن والعراق وسورية، بغية خلق قطب تقدمي قومي عربي وحدوي. لكن ترتيب الأهداف أو الشعارات اختلف بعد فشل الوحدة المصرية ـ السورية، فبدأت السياسات الاشتراكية تحتل المركز الأول كتعويض عن توقف الموجة الأولى من الانتشار الوحدوي.

نحن لسنا هنا بصدد توزيع المدائح لهذا الطرف أو ذاك. فالموضوع كله أصبح من الماضي. فالتجربة الناصرية فشلت أيضاً ولا

تستحق الدفاع عنها، ومن باب أولى تكرارها. لكننا نحاول أن نفهم التاريخ ونأخذ العبر الصحيحة منه. وأنا لم أنتقد فقط النظرية القومية ولكن كنت من الذين انتقدوا أيضاً استراتيجية ثورة الضباط الأحرار. فقد كانت باعتقادي استراتيجية مبسطة وتبسيطية بالنسبة للعمل الوحدوي وتشكل الوجه الآخر للشعبوية. وكان هناك طريق آخر لتحقيق الاتحاد غير المراهنة على انقلابات الضباط الأحرار في قلب أنظمة الحكم، ثم العمل على توحيد الأقطار التي تسيطر عليها هذه الأنظمة. والدليل على خطأ هذا الطريق هو أن عبد الناصر نفسه لم يستطع جمع هذه الأنظمة بل وتخلى عنها فيما بعد.

والنتيجة التي تساعدنا على فهم ما نحن فيه هي أنه إذا كان إخفاق الناصرية قد أعلن انحسار الفكرة القومية، والعودة إلى السياسات القطرية الضيقة الأفق باسم القومية أو من دونها، فإن اجتياح العراق للكويت قد أعلن نهاية الدولة الوطنية القطرية العربية، ومعها جامعة الدول العربية التي كانت وظيفتها تكريس هذه الدولة والحفاظ عليها في مواجهة جميع الأخطار التي تهددها.

وبعد انهيار نظام القومية العربية ثم انهيار نظام الدولة الوطنية وصدقيته لم يعد هناك ما يقف حائلاً أمام عودة الاستعمار. وهو ما نعيشه اليوم سواء أجاء هذا الاستعمار على شكل احتلال عسكري كما هو في العراق، أم على شكل عقود حماية كما في الخليج، أم على شكل استتباع مباشر للدول والحكومات من قبل الدولة الأكبر والدول الكبرى الأصغر منها. وهذا الانهيار هو الذي يفسر عودة الاستعمار أو العصر الاستعماري الثاني.

عودة الاستبداد

□ هذا ينقلنا إلى دور الدين في المجتمعات العربية. اعتبرت في كتابك (نقد السياسة) أن الدين هو محدد أو مؤسس للاجتماع السياسي في العالم العربي في الفترة الأموية والعباسية وما بعدهما. ويمثل التعامل مع الدين موضوع حساسية كبيرة في العالم العربي. فلِمَ لم نستطع إعادة تأويل الدين بشكل يساعدنا على تأسيس الحداثة في المجتمعات العربية؟

اعتبرت أن الاسلام كان مؤسساً لجماعة عربية، تحولت إلى فاعل إقليمي قوي في القرن السابع الميلادي، لأنه نقل العرب من كونهم عشائر متقاتلة إلى أمة موحدة متفاعلة وفعالة، بقدر ما قدم لهم رسالة تاريخية واضحة وملهمة وهدفاً مشتركاً جامعاً. وقد قادت دينامية صراع هذه الجماعة الدينية، من أجل تأكيد نفسها والدفاع عن وجودها، إلى خلق شروط ملائمة لتطور السياسة والدولة. لكن الإسلام، وكل دين، لا يتضمن بالضرورة في ذاته بناء دولة. بالعكس لقد اعتبرت في كتابي «نقد السياسة» أن الدولة نشأت كنقيض للدين، ولم تؤكد وجودها، وتضمن بقاءها، إلا بخيانة الدين وقهره وإخضاعه لخدمة مصالحها. وهذا ما يفسر الأزمة الدينية المتفجرة التي مزقت

الدين وذهبت بأصحابه مذاهب شتى شيعية وسنية وخارجية وأخرى فرعية لا حصر لها، وكذلك مناهج متباينة ومتنافية أيضاً، صوفية وشرعية، أعني أزمة الخلافة الراشدة.

المؤسس الحقيقي للدولة في العالم العربي الإسلامي وغيره من العوالم، هي العوامل السياسية والجيوسياسية، وفي مقدمها الفتوحات العسكرية السريعة والواسعة التي تحققت في بضع سنوات. وليس من قبيل الصدفة أن الدولة لم تنشأ في المدينة ولا في مكة ولكن في دمشق وعلى أنقاض واحدة من أكبر الإمبراطوريات التاريخية هي الإمبراطورية البيزنطية، كما نشأت ثانية في بغداد على أطراف ثاني أعظم إمبراطورية إقليمية في ذلك الوقت، أعني الإمبراطورية الساسانية. وقد ورثت الدول العربية الإسلامية كل شارات الإمبراطورية ومؤسساتها وإدارتها وتقاليدها، بل حلت محلها واستملكت أراضيها. والواقع أن الدولة كانت موجودة في تاريخ المجتمعات قبل الدين السماوي وتطورت أيضا، بصرف النظر عن هذا الدين، في كل المجتمعات. ولكن لأنه لم يكن للعرب قبل الإسلام دولة بالمعنى الإمبراطوري للكلمة، وكل ما عرفوه كان ممالك صغيرة لم تتطور إلى إمبراطوريات تلعب دوراً عالمياً، اعتمدوا على الدين أو استثمروا العلاقات والمفاهيم والإمكانيات التي خلقها وفجرها الدين، وفي مقدمها نشوء الجماعة نفسها أو الأمة، من أجل الانطلاق نحو أفق الإمبراطورية ومفهومها. وليس هناك شك أيضاً في أن هذا الحلم بوراثة الإمبراطوريات، أو بالطفور إلى وضع السيطرة العالمية، الذي تجسده الإمبراطورية قد لعب دوراً كبيراً في تكوين مفاهيم الدين الإسلامي العربي وتشكيلته الفكرية. لم يساعد الإسلام العرب على تكوين دولة إذن، فالممالك الصغيرة كانت دولاً بالمعنى الحقيقي

القديم للكلمة، ولكنه ساعدهم على أن يبنوا إمبراطورية أو دولة عالمية. وهو ما كان يحتاج إلى رسالة تاريخية وعقيدة موحدة وثقافة مكتوبة وفقه قانوني وسلطة مركزية قوية، وبالتالي موارد مادية وبشرية ومعنوية غنية.

□ أنت تعتبر أن دولة الخلافة كانت دولة مدنية بامتياز؟

أنا اعتبرت أن دولة الخلافة لم تكن دولة لا مدنية ولا دينية، ولكنها كانت قيادة سياسية لحركة دينية ولجماعة بشرية في قيد التكوين. واعتبرت أيضاً أن الدولة لم تنشأ إلا بعد انهيار الخلافة. فالخلافة كانت شكلاً من أشكال القيادة التاريخية التي تجمع جميع السلطات في يد زعيم واحد يقود مسيرة الكفاح من أجل فرض وجود الجماعة وضمان استمرارها من حيث هي جماعة لا دولة. وقد ورث الخليفة الأول منصب قيادة الثورة الدينية عن الرسول، ولم يرث منصب قيادة دولة ولا دولة. والسبب ببساطه أنه لم يكن هناك دولة. فالدولة نشأت مع الأمويين في قطيعة مع الدين، وقطيعة كانت أحياناً مؤلمة، دل عليها بشكل واضح ما تعرضت له الأسرة الهاشمية من عمليات قتل كان هدفها فصل تاريخ الدولة الجديدة عن تاريخ الحركة الدينية تماماً، من أجل وضع حد لنفوذ الدين ومنطقه واستبداله بمنطق الدولة السياسي داخل الجماعة الجديدة المترسخة. وكان من نتيجة ذلك خلق حيز سياسي مستقل عن الحيز الديني، وتحديد أو تحجيم حيز الدين الذي ستحتله جماعة العلماء المتكونة في السياق ذاته. وكان هذا السياق هو سياق التميز بين الدولة والدين، بين ميدان السياسة واختصاصاتها وميدان الفقهاء ومهامهم الدينية في الفضاء العربي الإسلامي.

□ لكن ما هي الأسباب التي منعت تبلور بعض مفاهيم الاجتماع السياسي للإسلام؟ فما الذي منع مثلاً مفهوم الشورى من أن يتطور باتجاه تأسيس ديمقراطية أو تداول سلمي على السلطة في المجتمعات العربية؟

الذي منعه بالضبط هو كونه كان ينتمي إلى حيز الدين ويشكل جزءاً من المفاهيم الدينية، ولا ينتمي إلى حيز السياسة ولم يدخل فيها. لكن السبب الأكبر الذي منع المسلمين من أن ينقلوه من الاستخدام الديني إلى الاستخدام السياسي هو، أولاً، أن الديمقراطية نفسها وتداول السلطة، سواء أكان ذلك بصورة سلمية أم بالعنف، ليست من المفاهيم التي تضمها فكرة الإمبراطورية والدولة الإمبراطورية. فالإمبراطورية لا تعرف التداول السلمي للسلطة إنما تقوم بالقوة. والدولة الإمبراطورية الإسلامية قامت على القوة الدينية والمدنية. وتستمر ما دامت محتفظة بالقوة والشوكة. فإذا ضعفت شوكتها خلفتها إمبراطورية جديدة كما حصل للإمبراطوريات البيزنطية والفارسية. وثانياً أن الديمقراطية وممارسة السلطة من قبل الأفراد العاديين، أو المشاركة فيها، هو من المفاهيم التي تنتمي إلى فضاء الدولة الوطنية أو المواطنية التي نشأت في العصر الحديث، وهي جزء مكمل لها. ولم يكن من المتصور أن يخطر ببال الإمبراطور البيزنطي أو القيصر أو السلطان أو الخليفة، أن يفكر في كيفية مشاركة رعيته في ممارسة أي شكل من أشكال السلطة أو الاهتمام بالسياسية.
بل أكثر من ذلك، لم يكن من المتصور أن يفكر ابن الرعية في أن له الحق في مشاركة السلطان في بلورة القرارات السياسية والمالية، أو حتى الأهلية، والقدرة على ذلك. لم يكن ذلك يمثل كفراً لو حصل، ولكنه كان بكل بساطة غير مطروح وغير متصور في منظار

العقل في تلك النظم التي تقوم جميعاً على التمييز القاطع بين المقامات. فلكل فرد مقامه ومكانته. ولا يمكن لفرد أن يفكر في التصرف من خارج ما يفرضه مقامه من دون أن يعرّض نفسه لأقسى المخاطر، وفي مقدمة ذلك تهمة الجنون. وقد كانت السياسة من مقام الملوك والسلاطين وصفاتهم. ومن أدخل نفسه في قضاياها اعتدى على الملك والسلطان، واستحق الموت من دون تردد ولا مناقشة، ليس خوفاً، ولكن بسبب مساسه بالهيبة وتشبهه بالمقامات العليّة. وبقدر ما كانت السياسة صفة مقام السلطنة، ودليلاً على النبالة والخطورة والمجد، كانت أيضاً صفة مقدسة ومحرم التعامل بها من قبل من لا يحمل تفويضاً من السلطان في ذلك. وهذا ما يفسر كون رجال الدين والعلماء والفقهاء الكبار أنفسهم، لم يكن يخطر ببالهم أن يفكروا في المشاركة فيها. ومنصب السياسة التحريمي وموقعها هذا مرتبط من دون شك بطبيعتها الخاصة في ذلك الوقت. فلم تكن القرارات التي يشكل اتخاذها جوهر السياسة مرتبطة بتنظيم حياة الأفراد الخاصة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، إنما كادت تقتصر بشكل كامل على جباية الضريبة وإعلان الحرب وتنظيم الجيوش وضمان الأمن الداخلي. وكلها قرارات ومهام تستدعي استخدام القوة. فلم يكن مفهوم السياسة يعني في تلك النظم عملياً سوى حرية استخدام القوة. والسلطة قوة ومن يتعامل مع مسألة السلطة من دون أن يكون له ما تحتاج إليه من القوة المادية والشوكة، يحكم على نفسه بالموت كما حكمت على نفسها جميع المعارضات الدينية في الدولة العربية الإسلامية التقليدية.

هذا ما يفسر أن مفهوم الشورى بقي مفهوماً دينياً، وانتقل من خلال الدين إلى الحياة العامة، فأصبح مفهوماً أخلاقياً وتربوياً.

ويستوي هذا الاستخدام التربوي على مستوى الدولة أو الأسرة أو العشيرة. فصارت الشورى تعني تربية الناس على أن لا يكونوا مستبدين في آرائهم، سواءً أكانوا أرباب أسر أم مدراء أم زعماء جماعات دينية. والمفهوم التربوي لا يحتاج إلى مؤسسات ونظم إجرائية لتطبيقه، كما هو الحال في الأسس القانونية السياسية. وقد كان السلاطين يستشيرون في الغالب بعض أعضاء إدارتهم الكبار وكتابهم وحجابهم تماماً كما كان الرسول يستشير أصحابه. وكان هذا يكفي كي يكونوا في انسجام مع التعاليم الدينية. ومن لم يكن يستشير أحداً عند اتخاذ قراراته كان يوصف بالفعل بالمستبد بالرأي، وهي صفة ذميمة في الثقافة السياسية العربية القديمة، لكنها ليست ممنوعة ولا محرمة ولا تقود إلى تكفير صاحبها.

في العصر الحديث نزع العرب إلى استخدام مفهوم الشورى وتوظيفه كمفهوم سياسي بالدرجة الأولى، وسبب ذلك هو تغير مفهوم السياسة نفسه في ثقافتنا الحديثة واكتسابنا مفاهيم جديدة مرتبطة بها، مثل الديمقراطية والحكم الدستوري والجمهورية، ومشاركة الشعب المكون من مواطنين في الشؤون السياسية. وفي إطار سعينا إلى بناء حداثتنا على أسس محلية اخترنا أن نقرب بين الشورى والديمقراطية، ونقلنا المفهوم إلى الحيز السياسي حتى أصبحنا نعتقد أنه مفهوم سياسي بالأساس في تاريخنا، وهو غير ذلك تماماً. وجميع الأحداث التي يحتج بها المدافعون عن مفهوم الشورى، كمفهوم بديل أو شبيه بمفهوم الديمقراطية، مأخوذة من فترة الخلافة الراشدة أي قبل قيام الدولة، حيث كانت علاقات الألفة بين الأمير وأفراد الجماعة لا تزال قوية وقائمة على الثقة المشتركة والإيمان لا على علاقات سلطة ودولة.

□ من وجهة ثانية نلاحظ وجود تراث فقهي كبير يتعلق بالعبادات والمعاملات، في حين أن حجم التراث السياسي يبدو ضئيلاً وهزيلاً جداً، لا يوازي حجم التطور في المجتمعات العربية. إلى ماذا نعزو عدم تطور «الفقه السياسي»؟

الواقع أن هذا التفاوت في تطور الفقهين لم يكن يمثل ظاهرة سلبية ولا يعبر عن أي نقص أو ضعف أو مشكلة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية. وما يبدو لنا نقائص اليوم بسبب محاولتنا أن نطلب من هذه الثقافة أن ترد على أسئلة يطرحها عصرنا، كان يشكل بالنسبة لها نقاط قوة. فلم تكن السياسة، بمفهومنا الراهن لها، تمثل شيئاً بالنسبة لحياة المجتمعات الوسيطة، وما كان من الممكن أن تعطى أهمية أكبر مما أعطيت لها. وبقدر ما كان حيزها ضيقاً يقتصر على بناء السلطة المركزية وقوى الأمن الداخلي والخارجي وجباية الضرائب، كانت آلية التعامل بها معتمدة على بناء القوة المادية، وليس للأفراد ولا يمكن أن يكون لهم، أي دور أو ضلع في ممارستها. لقد كان القسم الأكبر من الوظائف التي نلحقها اليوم بحيز السياسة ملحقاً بحيز الدين والمجتمع المدني والعرف. وكان من الطبيعي أن يركز الفقهاء الذين يلعبون دوراً كبيراً في تنظيم الحياة الاجتماعية من عبادات ومعاملات وتربية وتعليم وأحياناً إدارة وتنظيم وتسيير، على مسائل المجتمع والعلاقات الاجتماعية من عائلة وتجارة وتربية دينية.

أما في ميدان النظر السياسي فقد أنتج الفضاء العربي الإسلامي الأدبيات الفقهية والفلسفة السياسية التي كانت تنسجم مع نمط الحكم الإمبراطوري وترد على مطالبه واحتياجاته المادية والمعنوية. وقد حفل التراث العربي من هذا المنظور بالمؤلفات المتعلقة بالآداب السلطانية،

أو ما سمي مرايا الملوك والتي تهدف إلى تربية الحاكم، من حيث هو حاكم مطلق ودائم، وتبيان الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها وشروط تنظيم السلطة من تفويض ومشورة وإدارة وحرب ألخ. وكما ذكرت لا يحتمل هذا النمط من الحكم تطوير مبادئ سياسة مواطنية ولا أدبيات تحلل العلاقات بين السلطات المتميزة ولا بين المجتمع والدولة. كان المطلوب شيئين فحسب: أولاً تقديم النصيحة من أهل المعرفة والخبرة للإمام، وهو ما لا يتعارض مع السلطة المطلقة، ولكنه يعززها، ويساهم في تنظيم إدارة بيروقراطية تنفذ أوامر السلطان، وثانياً فهم مصائر الدول وقيامها وانهيارها وما يرتبط بذلك من مسائل وأساليب الاستيلاء وتنظيم التعاقب على الحكم بالقوة أو بالوراثة أو بالبيعة.

□ هل نستطيع القول إن الدولة العربية المعاصرة من حيث بنيتها الاستبدادية هي جزء من الدولة السلطانية القديمة، لا سيما أن دراسات متعددة راحت تبحث عن جذور الاستبداد المعاصر فقرأته في أصول الآداب السلطانية، كما فعل كمال عبد اللطيف في كتابه (في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية)؟ كما أن المستشرقين صاروا يتحدثون عن «دولة الاستبداد الشرقي». فعوامل التشابه تستدعي ربط الصلة لا سيما أن الدولتين تنطلقان من نظام معرفي واحد هو نظام الثقافة العربية الإسلامية.

كل الدول الوسيطة استبدادية ومطلقة، باستثناء تلك التي كانت دولاً ناقصة التكوين تسيطر عليها سلالة إقطاعية ضعيفة تخضع لابتزاز السلالات الإقطاعية الأخرى القريبة منها بالقوة والنبالة، كما كان عليه الحال في أوروبا. لكن خارج هذه المنطقة الصغيرة والهامشية بالنسبة

لعالم القرون الوسطى، كانت مناطق الحضارة الكبرى في الصين والهند والعالم الإسلامي دولاً استبدادية بقدر ما كانت إمبراطوريات كبرى تتمتع بسلطة مركزية وجيش موحد وإدارة قوية. كان الاستبداد شرط تكوّن سلطة مركزية فعالة في إمبراطوريات مترامية الأطراف تجمع شعوباً وشبكات مصالح وقوى شديدة التنوع والاختلاف والتنافر، ولا يجمعها سوى وعاء الدولة وقانونها ومنطق الخضوع الشامل والإكراهي لها. وغياب السلطة المركزية في أوروبا الوسيطة الإقطاعية لم يكن يعني وجود ثقافة سياسية ديمقراطية أو غير استبدادية، ولكن انعدام وجود فرص ممارسة الاستبداد المركزي والمطلق فحسب، وذلك بسبب الانقسام في السلطة والنخب الاجتماعية الإقطاعية. لكن السلطة الإقطاعية على مستوى الإقطاعة كانت شخصانية واستتباعية مطلقة. وعندما تجاوزت الدول الأوروبية مرحلة النزاع والأزمة تحولت إلى دول مطلقة السلطة واستبدادية. لكن مع فارق أن هذا الاستبداد الذي جاء متأخراً سوف يصطدم بالتطور الكبير الذي طرأ خلال فترة الأزمة الطويلة على التركيبة الاجتماعية، وفي مقدمها نشوء البورجوازية والثورة الرأسمالية والمعرفية التي ثورت الممارسة التكنولوجية.

وفي البلاد العربية، كما هو الحال في كل بلاد العالم، اختفت الشروط القديمة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية التي كنت تولد الاستبداد التاريخي وتصونه وتشرع له. فنحن نعيش اليوم في اقتصاد واجتماع وعلم من طبيعة حديثة تماماً ونتمثل قيم ومعارف ومبادئ جديدة لا تختلف عما هو قائم في كل مكان في العالم. إن أصل الاستبداد في مجتمعاتنا الحديثة قائم في معادلة تناقضات الحداثة أي في وجود دولة حديثة مراكمة للسلطة ومجتمع مفتقر إلى التنظيم،

وبالتالي في طبيعة الحداثة الرثة التي تطورت في مجتمعاتنا وافتقارها إلى القيم والروح الإنسانية التي ارتبطت بها في مركز انبثاقها الأصلي، وتحولها إلى حداثة وظيفية عسكرية ومنفعية واستهلاكية تطحن الإنسان الفرد وتقضي عليه في سبيل بناء مظاهر ومؤسسات الحداثة : الدولة والاقتصاد الرأسمالي الصناعي والتقنية والمعرفة العلمية. إن أصل الاستبداد هو حداثة آلية بالمعنى الحرفي للكلمة، لا روح فيها ولا مبدأ ولا أخلاق ولكن الأشياء فحسب. وآليتها ليست مستقلة عن ظروف توطينها عند مجتمعات تلهث وراء منتجاتها دون أن تكون لديها شروط المشاركة في تكوينها. ولذلك فنحن نجري باستمرار وراء حداثة تبدو بعيدة أكثر بقدر ما نعتقد بأننا نقترب منها أكثر. وتقيم النظم الاستبدادية الرئيسية التي ظهرت في العالم العربي شرعيتها على تسريع وتيرة التحديث والاقتراب من الحداثة. لكنها هي نفسها النظم التي بدت فيها الحداثة رديفة لنفي الإنسان ودفنه حياً في الوقت نفسه، وقادت إلى انهيارات دمرت أسس هذه الحداثة الميكانيكية والآلية والتقنية المتشيئة.

الدولة الاستبدادية المعاصرة في العالم العربي هي دولة الحداثة التقنية المراهنة على تعظيم فرص التقدم التقني، لمراكمة القوة العسكرية لمواجهة المخاطر الخارجية، ومراكمة السلطة الداخلية لإخضاع المجتمع المتعدد وتطويعه لحاجات ومشاريع التنمية الدولوية المركزة على تعزيز إنتاج القوة والمسماة وطنية. وقد أنتجت هذه الدولة استبداداً تجاوز بكثير كل ما أنتجته في الماضي أعظم الدول السلطانية. فالاستبداد من مقومات دولة حداثة لا تعتمد على الإنسان ولا ترى أصولها وديناميتها في هذا الإنسان، ولكنها تقوم على استعباد الإنسان وتسخيره لمنطق مفروض عليه وغير نابع من اختياراته. وهي

لا تستمر إلا بقدر ما تعطل هذا الاختيار. باختصار إن المسؤول هو نموذج معين من الحداثة والتحديث قائم على تشييئ الإنسان من خلال تنمية القدرة الاستهلاكية والقوة المادية، على حساب الرد على حاجات التفتح والتحرر والارتقاء الأخلاقي والمعنوي للإنسان والمجتمعات. إنها تجسيد لاستلاب الإنسان في الحداثة الاستهلاكية وبها.

إن خطر انحراف الحداثة وسيطرة منطقها التقني والاستهلاكي أو التشييئي على منطق الوعي والإرادة والأخلاق، خطر كامن في الحداثة نفسها في كل مكان. لكن الذي سمح للمجتمعات الأوروبية والديمقراطية الأخرى في ما بعد، في تجنب هذا الانحراف ومنع منطق الاستلاب للشيء والفرض المادي من أن يسيطر بالمطلق ويقضي على الإنسان، هو أن التطور التقني للحداثة قد واكب تطور المجتمعات المدني والأخلاقي والسياسي والاجتماعي، بحيث أمكن لهذه المجتمعات أن تخلق مؤسسات وهيئات مدنية تسمح لها بالسيطرة على التناقضات التي تبعثها الصناعة والسلطة، وتعيد بناء الدولة الحديثة على أسس ديمقراطية تخضعها لها. ومن أهم هذه المؤسسات والهيئات، المؤسسات والأحزاب والنقابات والصحافة والجمعيات والشركات الكبرى وكل ما نسميه بالمجتمع المدني. وكانت وظيفة هذه المؤسسات والهيئات، ولا تزال، موازنة نمو المادة والكتلة والقوة، المواكبة لنمو التقنيات والمعارف العلمية، بتنمية الوعي والأخلاق والثقافة المدنية والإنسانية. أما في العالم العربي فقد تحقق تراكم القوة والمادة والكتلة بسرعة أكبر من نمو الروح والقيم والعلاقات الإنسانية الحديثة التضامنية ومفاهيم أو معاني الحرية والحق والعدالة والمساواة. فكانت النتيجة نشوء دولة استبدادية كلية القوة

والبطش تستغل الفراغ الروحي والسياسي والأخلاقي للمجتمع وتملأه. إن الاستبداد كامن في الشرخ الذي يعيشه كل فرد في داخله ويعيشه المجتمع أيضاً بسبب تنامي القدرات المادية وتهافت القدرات المعنوية أو البنية الأخلاقية.

وإذا كنا قد وقعنا في استبدادٍ لا حدود له، فذلك لأن مراهنتنا القوية على المراكمة المادية، ومن ضمنها الدولة كأداة وكآلة من أدوات وآلات القوة المادية، أي كشيء لا كمبدأ، قد غيبتنا عن أنفسنا وأفرغتنا مما تبقّى لنا من روح ومعنى. فوجدنا أنفسنا عبيداً ومستلبين لإله القوة المادية الذي صنعناه بأنفسنا، أعني الدولة ذاتها كمكثف للقوة المادية والسلطة. وهكذا وصلنا إلى وضع تملك فيه الدولة-الآلة كل شيء: القوة المادية والمعنوية من جيوش وأجهزة أمن وإدارة، وعقيدة تضفي عليها المشروعية باسم الوطنية، ولا يملك فيه المجتمع أي شيء: لا تنظيماً ذاتياً ولا مؤسسات ولا هيئات ولا مبادئ معنوية ولا أخلاقاً، ويشعر بالعكس أنه عالة على الدولة ومدين لها بوجوده. فإذا ذهبت الدولة أو ضعفت يشعر الأفراد أنفسهم بأنهم ضائعون أو لم يعد لهم وجود. والواقع أن هذا الخلل الهائل بين الدولة-الآلة التي تملك السلطة والقوة، وبين المجتمع الذي تحول إلى ذرات رمل وأفرغ نفسه في أتون الاستهلاك المادي من كل قوته المادية والمعنوية، هو السبب الرئيسي في انهيار المجتمع أمام الدولة واستلابه لها، والذي هو الأصل والمصدر الأول للاستبداد الفظيع الذي عرفته الشعوب العربية في النصف الثاني من القرن العشرين والذي لم يماثله استبداد في العالم سوى ما عممته النظم الفاشية.

□ دائماً تصر على التمييز بين الدولة العربية المعاصرة والدولة السلطانية وإن تشابها في إرثهما القمعي

والاستبدادي، ولكن ألا تغري نماذج التشابه المتماثلة والمتقاربة إلى حد بعيد بدراسة العلاقة التي تربط بين هاتين المنظومتين الاجتماعيتين؟

أنا أحرص على الابتعاد عن المشابهة لأوكد دور عوامل الحاضر ومسؤولياتنا نحن بالمقارنة مع عوامل الماضي، ومسؤوليات أجياله في إيجاد النظم والمؤسسات التي نعيش فيها. وهي مؤسسات حديثة من حيث مواردها المادية والمعنوية وآليات عملها ومفاهيمها. وبالعكس، فإن التفكير في أوجه التشابه يشجع الباحثين على الاعتقاد الخاطئ بأن الثقافة هي الأساس، وأن كل شيء يفسر بالثقافة وأن الثقافة شيء ثابت لا تاريخي ولا اجتماعي. وكل ذلك يقود الناس إلى خوض المعركة ضد الاستبداد على الجبهات الخاطئة، ويدفعهم إلى تجفيف الينابيع الوحيدة القادرة على إنتاج مصل مضاد للاستبداد، أعني الثقافة، وتدمير آخر السدود التي تحول دون انتشار العنف الشامل والفوضى، بدل أن تقودهم إلى العمل على تعزيز الثقافة والعمل السياسي المنظم حيث تكمن فرص الخروج الحقيقي من العنف.

ثم إنني حريص على أن أبين أن أسس الاستبداد، الماضي والحاضر، ليست واحدة، حتى نعرف بالضبط ما هي وسائل التدخل الناجعة لمعالجة الوضع. كما أنها ليست كامنة في الدولة ولكن في المجتمع نفسه. فنمط الاستبداد الراهن في البلاد العربية أقرب إلى نمط الدكتاتوريات التي وجدت في أمريكا اللاتينية وأفريقيا، من أي نمط تاريخي إسلامي سابق. وهو يختلف جذرياً عن نمط الاستبداد السابق في اهدافه وآليات عمله ومصدر شرعيته ونظرياته والأيديولوجيات التي يستخدمها. فمجتمعات الحاضر لا تقبل بالتمييز الوسيطي بين المقامات وتؤمن جميعاً بالمساواة بين الأفراد وبوحدة

القانون وبحق الجميع في المشاركة في الحياة العمومية. وهو ما كان غائباً كلياً في الماضي. وبينما كانت الدولة الاستبدادية القديمة تحتكر القرار السياسي الذي يقتصر على تحقيق الأمن الداخلي والخارجي وجبي الضرائب، وكانت تترك المجتمع ينظم شؤونه الخاصة بنفسه من خلال الهيئات والمؤسسات الخيرية والدينية والعلمية والحرفية والاجتماعية الحرة، فإن الدولة الحديثة تتدخل في كل شؤون الحياة الاجتماعية ولا تعتبر أن هناك ميداناً مهمّاً، مهما كان صغيراً، يمتنع على مراقبتها وإشرافها المباشر. ولذلك فإن الاستبداد هنا يمكن أن يقود إلى تشكيل المجتمع والأفراد حسب مشيئة السلطة. ولأن الفضاء العمومي كان منظما بطريقة يتمتع فيها المجتمع باستقلالية كاملة وبحرمات أساسية، لم تكن السياسة تعني كثيراً بالنسبة لحياة الأفراد، ولم يكن هناك شعور بالاستبداد بالفعل، وإنما الشعور الأغلب هو بالظلم. وفكرة الاستبداد الشرقي من اختراعنا نحن المحدثين الذين اكتشفوا معنى الحرية السياسية، لكن لا معنى له من أفق ومنظور القدماء. والأمر معاكس تماماً لهذا اليوم، إذ إن الناس يشعرون بالاستبداد بشكل كبير، لأن جميع شؤون حياتهم اليومية والمصيرية مرتبطة بالدولة من جهة، ولأنهم استبطنوا، من جهة أخرى، مع الثقافة الحديثة فكرة الحرية والمواطنة والمساواة بين الجميع ورفض التمييز حسب الأصول والمقامات في العلاقة مع الدولة ومع القانون. ومن الواضح أن السعي إلى التحرر من قبضة السلطة وإيجاد خطوط حمر لتدخلها ورفض التمييز وتكريس الامتيازات هي المصادر الحقيقية للمقاومة والمعارضة المتنامية اليوم في كل المجتمعات ضد الاستبداد.

نهاية الدولة الوطنية

□ كنت تعتبر أن أحد مصادر أزمة المجتمع السياسية هو ضعف مفهوم الدولة عند النخب السياسية العربية. هل كان بإمكان النخب في تلك الفترة أن تطور مفهوماً آخر للتنظيم السياسي الاجتماعي يقودها إلى شكلٍ آخر مختلف عن الدولة؟

نعم كان من الممكن لو توفرت رؤية أفضل للرهانات التاريخية في حقبة تكوّن الدول العربية أن تساهم في تحسين الأداء السياسي للنخب العربية. لكن لا ينبغي أن نفهم من نقد اختيارات أسلافنا القريبين والبعيدين نوعاً من المحاكمة التاريخية. ففي التحليل النهائي ليس فهم الأفراد جميعاً، بما في ذلك نحن أنفسنا، ومعرفتهم، وبالتالي سلوكهم أيضاً، سوى نتاج شروط وجودهم المادية والمعنوية. ولا يستطيع أحد أن يتجاوز شرطه التاريخي الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي والنفسي معاً. لكن بفضل شرطنا التاريخي الراهن وفي مقدمه مرور عقود طويلة على هذه الاختيارات، نستطيع اليوم أن نعيد النظر في هذه الاختيارات ونقدر قيمتها. وهذا يعني أن التجربة الإنسانية ليست عديمة المعنى، فنحن نتعلم من تجربة أسلافنا وأخطائهم وهكذا تتطور المعرفة البشرية. وبسبب تراكم المعرفة يصبح

لدى الأفراد عناصر ومعلومات تجعلهم يرون بشكل أفضل بعض النقاط التي لم يرها من سبقهم. هذا هو منطق النقد الذي يشكل الشرط الأول لتقدم المعرفة. ولا يقلل هذا النقد من قيمة المساهمات الماضية ولا من قيمة النخب التي شاركت فيها. ونحن لا نستطيع في الواقع أن نضع أنفسنا في مكانهم في بداية النهضة. فقد كان عليهم استيعاب الهوة الهائلة بين الثقافة العربية الإسلامية التي كانت تعيش في منطق القرون الوسطى، وبين عملية التطور التي كانت تعيشها المجتمعات الأوروبية في جميع المجالات في القرن التاسع عشر، وفي مقدمها الثورة الصناعية والتحولات السياسية الكبيرة المرتبطة بالدولة القومية. ولم تكن هذه بالمهمة السهلة.

□ إذن كان مفهوم الدولة القومية كما تطور أوروبياً في القرن التاسع عشر أشبه بالقدر التاريخي، لم تستطع المجتمعات العربية أن تهرب منه؟

نعم. ولا يزال، فنحن لا يمكن أن نعيش في مسار مختلف عن المسار الإنساني، وتحول التاريخ الإنساني لا يخضع لإرادتنا ولا لإرادة فرد أو جماعة. فإما أن نندرج فيه بشكل فاعل عبر السيطرة على محركاته وامتلاكها والتدخل فيها، أو أن نتركه يسيطر علينا بسبب فقدان مناعتنا واكتسابنا لآليات السيطرة عليه ومقاومة مفاعيله السلبية. ولا أعتقد بوجود قيمة لتأملات من مثل: لو فعلت المجتمعات هذا لكان مستقبلها شبيهاً بذاك. ويقول العرب عن حق : زرعنا لو حصدنا ياليت. إن العرب يدركون تماماً اليوم في القرن الحادي والعشرين أن بناء نظم التعليم والبحث العلمي شيء، وإمكانية استيعاب النظم التكنولوجية والعلمية شيء آخر. فالأول متاح من دون صراع، إذا

توفرت الموارد، لجميع الشعوب. لكن التحكم بتقنيات متقدمة مسألة أخرى تخضع لعوامل كثيرة أهمها الصراع الدولي الذي تدخل التقنية كعامل أساسي في تحديد مواقع المجتمعات وثروتها فيه. ومنها أيضاً الصراع داخل كل مجتمع بين الطبقات على توزيع الموارد، وطبيعة النخب الحاكمة، ونظم السلطة ونوعية الأفراد والقيادات وقدرتهم على التفكير من منظور المستقبل وتصور استراتيجيات ملائمة للتنمية العلمية والتكنولوجية.

من هنا فإن الحديث عن الحداثة السياسية أو التقنية بالعمومية لا يعني شيئاً كثيراً. المهم أي تقنية وأي دولة قومية نجحنا بالفعل في استيعابها وتوطينها. فمن البديهي أن لا يعني نقل المفهوم أو الفكرة نقل الواقع. ومن الممكن أن نتأثر بالفكر القومي من دون أن نقيم دولة قومية بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن الممكن إفساد مفهوم الدولة القومية ونموذجه واستخدامها لأهداف غير أهدافها الحقيقية. وهذا ما قامت به الفاشية والنازية. نحن أخذنا بالتأكيد مثل جميع الشعوب الأخرى نموذج الدولة القومية الحديث لأنه أصبح نموذجاً عالمياً للتنظيم المجتمعي، لكن مصير هذا النموذج ووسائل تحقيقه وتطبيقه وما سينجم عنه، لم يكن نفسه في كل البقاع ولا حتى في كل بلدان العالم العربي. فلا يمكن تركيب دولة قومية على عشيرة أو طائفة أو جماعة صغيرة لا تملك الموارد الضرورية لضمان السيادة والاستقلال والتنمية الذاتية. ولا يمكن لنموذج الدولة القومية أن يعيش ويستمر من دون تخريب وفساد في حالة غياب كل الشروط الجيوسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي لا بد منها لضمان الحد الأدنى من الموارد والسيادة والأمن. وليس من قبيل الصدفة أن تتحول معظم الدول التي نشأت باسم القومية في العالم كله، وليس في العالم

العربي فحسب، إلى أجهزة أمن تضبط شعوباً لا هدف لها سوى التحرر من هذا الضبط والهرب من القمع.

ليس لهذا علاقة بالفكر أو الثقافة مباشرة. إنه التاريخ وقانون التاريخ.

فالتاريخ محصلة صراعات بين إرادات حول الموارد والقيم وحول الرأسمال المادي والرمزي، داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات. وعندما نتحدث عن صراع فنحن نتحدث أيضاً عن استراتيجيات وخطط وقيادات. وكما أن من الممكن أن تكون الاستراتيجيات والخطط ناجعة فتحقق الأهداف المطلوبة، يمكن أن تكون فاشلة فتخفق في أهدافها، وهذا هو الإنسان. فإذا كان التاريخ مفروضاً على الإنسان فعلاً إلا أن الإنسان هو الذي يختار رده على الضرورة التاريخية وإكراهاتها، لأن للإنسان وعي وإرادة وقدرة على تجاوز ما هو مفروض وموضوعي بسبب ما يتمتع به من قدرة على الفهم والتحليل والتركيب والتوقع والمبادرة. وليس هدف البحث الاجتماعي إلا تطوير هذه الادوات النظرية، من مفاهيم ومناهج ونظريات، التي تساعدنا على فهم شرطنا الموضوعي وبالتالي زيادة قدرتنا على التدخل الإيجابي والناجع فيه. ولا يكمن خطأ النخب العربية الماضية أو الحاضرة في أنها فكرت في التغيير، فهذا هو المطلوب، ولكن في ضعف نظرية التغيير التي اهتدت بها وبالتالي فشل استراتيجيات التغيير. ونحن لا نزال نفتقر كثيراً إلى البحث العلمي الذي يساعدنا على تقويم ممارساتنا وسياساتنا في تغيير بيئتنا المحلية والإقليمية والعالمية معاً.

□ اختلف المفكرون العرب كثيراً في تحديد مفهوم الدولة العربية المعاصرة، فالبعض اعتبرها ضعيفة، حسب جلال

أمين الذي يطلق عليها اسم (الدولة الرخوة)، وآخرون يلحظون قوتها في مجالات وضعفها في مجالات أخرى. لذلك اقترح عبد الله العروي التفريق بين الدولة والجهاز، فربما يكون الجهاز متطوراً وقوياً بينما تكون أسس الدولة هشة وغير مؤسسة. ما هو مفهومك للدولة العربية المعاصرة؟

أعتقد أن أصل مشكلة علاقتنا بالدولة هو أن مفهوم العرب المعاصرين لها لم يتجاوز كونها أداة أو آلة لتحقيق مآرب وأهداف قومية أو اجتماعية. لكنها لم تفهم من حيث هي مبدأ، أو لا تبدو كإطار مدني جديد لتنمية وتطوير وتفتح الحياة الإنسانية بما تضمه من قيم وإبداعات. ولم تصبح في الذهن العربي المعاصر شرطاً لنمو الأفكار والمبادئ الأخلاقية. التحقق المدني والأخلاقي والاجتماعي يتم أو لا يزال يتم بالنسبة للعربي خارج الدولة وبعيداً عنها، عبر الدين والثقافة واللغة والعائلة والعشيرة. الدولة هي رمز القوة والإنجاز التقني والخدمات الاجتماعية والموارد المادية والحرب إلخ، لكنها ليست رمزاً للحرية والعدالة والمساواة والأخوة. وكل ذلك يعكس محدودية ما حصل من تحديث في فكر الدولة وثقافتها.

تعززت شرعية الدولة الحديثة في التصور الغربي وترسخت في الوعي بقدر ما تطور مفهومها الأخلاقي، أي بقدر ما تحولت فيه إلى إطار للحرية والعدالة والمساواة والأخوة والتضامن، وبالتالي كأساس لتكوين هوية جديدة هي الهوية القومية في مواجهة جميع الانتماءات السابقة الأخرى. بينما بقيت الدولة الحديثة في العالم العربي أداة تنفيذية، وهي تتحول أكثر فأكثر إلى أجهزة تنفيذية بما تشمله من وزارت وإدارت، ومؤسسات المجتمع المدني المحدودة نفسها، تخضع جيمعاً لإرادة شخصية فذة أو ينظر إليها وتعامل كإرادة فذة

مهما كانت محدوديتها الفكرية والإنسانية والسياسية. هكذا عدنا إلى شخصنة شبه مطلقة للسلطة على حساب تنمية البنية المؤسسية. لا شك أن الدولة الوطنية حاولت خلال فترة الكفاح الوطني ضد الاستعمار أن تعكس إرادة مواطنيها، لكن ما لبثت بعد الاستقلال أن عادت إلى مضمونها السابق الذي اكتسبته من العهد الاستعماري كأداة بيد نخبة توصف بالوطنية عندما تتماشى سياساتها مع مصالح المجتمع، وتوصف بالطغمة الاستبدادية والمارقة عندما تبدو سياساتها موجهة أكثر إلى خدمة مصالحها الشخصية والخاصة. ولا شك أن الدولة ـ الأداة هي بالتعريف دولة ضعيفة سياسياً وأخلاقياً. إنها بالاحرى لا دولة وقد تتحول إلى عصابة. ولا يمكن أن تدوم من دون وسائل اصطناعية من الدعم المادي والمعنوي الخارجي.

□ هل يمكن أن نقول إنه لا وجود للدولة في العالم العربي بقدر ما يوجد زعيم حقيقة، بدليل أن علاقات الدولة مع الأطراف الأخرى تتأثر بمآلات وعواطف الزعيم الشخصية. فقد يقرر زعيم كالقذافي مثلاً أن يحول المسار التاريخي والاجتماعي لليبيا من إقليمها العربي إلى إقليمها الإفريقي بقرار فقط لاعتبارات ذاتية وشخصية. والأمر أيضاً نلحظه لدى وفاة الزعيم فتهتز أركان الدولة ويقع المجتمع كله فريسة الخوف من المستقبل؟

الواقع أن الشخصنة ليست مفصولة عن الدولة ـ الأداة. فمن دونها ما كان من الممكن لعدد من زعمائنا الذين يفتقرون إلى أي موهبة سياسية أو فكرية، وأحياناً لأي قيمة إنسانية من أي نوع، أن يتحولوا إلى زعماء مرهوبي الجانب ومُطاعين. ولو لم ينجح هؤلاء في السيطرة على الدولة–الأداة وتوظيفها لخدمة زعامتهم لما كان لهم

من الزعامة الشيء الكثير. من الممكن وصف عبد الناصر بأنه كان زعيماً بالفعل لما كان يتمتع به من مواهب شخصية تجعله قادراً على تجاوز نقائص الدولة ـ الأداة واستقطاب الشعبية والتأييد الشعبي لسياساته وخططه. فيما معظم الآخرين أصبحوا زعماء بفضل الدولة ـ الأداة التي كان من السهل السيطرة عليها وتحويلها ومواردها إلى وسيلة لتعزيز صورتهم وموقعهم ورفعهم فوق البشر. فالدولة ـ الأداة هي المؤهلة لتكوين زعامات فارغة لا يعادل فراغها الفكري والروحي سوى ضعف إرادتها. إن الدولة ـ الأداة هي وسيلة الاستلاب الأولى، ليس بالنسبة للشعوب التي تخضع لها، ولكن أكثر من ذلك بالنسبة للزعماء أنفسهم التي استلبتهم السلطة المطلقة فغيرت هويتهم وحولتهم إلى وحوش آدمية.

□ **لكن نموذج عبد الناصر رسّخ نموذج الدولة الكلانية والشمولية التي تسيطر على جميع مفاصل الحياة الاجتماعية والسياسية للمواطنين على حساب العلاقات الإقليمية والدولية.**

عبد الناصر طور نظاماً تسلطياً أو إذا شئت شمولياً باهتاً وضعيفاً بالمقارنة مع ما عرفته الحقبة الشيوعية الاشتراكية. ومفهوم الدولة الشمولية طورته ورسخته من قبل النظم الأوروبية الفاشية ثم الشيوعية والاشتراكية.

لكن ليست الشمولية هي السمة الرئيسية لنظام عبد الناصر القومي، وإنما بالأحرى الشعبوية التي كانت سبب قوته وضعفه معاً. فقد مكنته شعبيته الواسعة التي لا شك فيها من الاقتصاد في استخدام العنف، وسمحت له ببسط سيطرته وسيطرة نظامه من دون اللجوء إلى وسائل القهر المنهجي والشامل التي كانت تستخدمها البلدان الشيوعية

في روسيا ورومانيا وبلغاريا وألمانيا الشرقية. لكن هذه الشعبويه التي خففت من الطابع الشمولي للنظام هي التي أدت إلى إخفاقه بقدر ما حرمته من بلورة استراتيجية وطنية عقلانية وموضوعية للعمل المصري والعربي.

□ عمدت إلى التمييز بين ثلاثة أنماط للدولة العربية التحديثية انطلاقاً من تغير السلطة وطبيعة القوى الاجتماعية والشعبية الحاكمة، وهي الدولة الإصلاحية ونمط الدولة الوطنية أو القومية، أما الثالث فهو نمط دولة الانفتاح، وانتهيت إلى القول إن البرنامج السياسي لهذه الأنماط الثلاثة يكاد يكون واحداً بالنسبة لما يتعلق بالحريات الأساسية وحقوق الإنسان، وأن الاختلاف يتعلق بموضوع التوازن بين المصالح أو بتوزيع المنافع المرتبطة بالدولة باعتبارها دولة التنمية والتحول والخدمة الاجتماعية.

هل وصلنا إذاً إلى نموذج العقم التاريخي من عدم القدرة على وجود دولة عربية تسمح بنشوء الليبرالية بمعناها الكلاسيكي تضمن الحقوق الأساسية وما يرتبط بها من قضايا التعددية والتداول السلمي على السلطة؟

التاريخ ليس جامداً والأنماط السابقة هي تاريخية ومرتبطة بظروف العملية التاريخية الرئيسية التي وصفتها والمتعلقة باندماج الجماعات العربية بالزمانية الحديثة، وبالتالي استيعاب الحضارة الحديثة الصناعية والتكنولوجية والقومية والإنسانية. فعندما تحدثت عن دولة إصلاحية ابتداءً من دولة التنظيمات، قصدت الحديث عن دولة تُريد أن تمارس دوراً كبيراً في إعداد الأطر والهياكل الأساسية والتنظيمات الضرورية للتكيف مع حقبة الحداثة: وعندما تحدثت عن دولة وطنية فكان

المقصود هو تلك الدولة التي تعتقد أن مهمتها الرئيسية هي بناء المجتمع الوطني، الذي لم يعن في نظري شيئاً آخر هنا سوى توسيع القاعدة الاجتماعية الضيقة للنظام الذي كان قائماً خلال الفترة السابقة على الأوساط البيروقراطية والارستقراطية، في اتجاه دمج الطبقات الوسطى وتوسيع دائرة إنتاج هذه الطبقات. بل إن الدولة الوطنية قد طمحت في بعض الحقب وبعض البلدان إلى تحقيق إدماج جميع السكان الفلاحين والمدنيين في إطار مجتمع واحد. أما الدولة الانفتاحية فقد جاءت للتعويض عن فشل الدولة الوطنية، خاصة ذات الطابع التقدمي والاشتراكي والاجتماعي والاستقلالي، وللدخول في حقبة من التفاهم بين نخبة السلطة التي نشأت في عهد الاستقلال، بما تضمه من طبقات وسطى، وبين المؤسسات الدولية، من أجل إعادة دمج الاقتصادات المحلية العربية بالاقتصاد العالمي. لكن ما يشكل سمة مستمرة بين كل هذه الأنماط، هو أن الدولة بقيت باستمرار هي الفاعل الرئيسي وأحياناً الوحيد، ولم تر في المجتمع إلا مجالاً للمبادرة الحكومية. ولم تصبح إلا في مواقف ولحظات نادرة دولة-أمة، أي دولة يتحول فيها جميع الأفراد إلى مواطنين أحرار متساوين أمام القانون وفي دولة قانون. وبالتالي قادرة على تحويل مصدر السلطة من مصدر إلهي أو بيروقراطي أو خارجي إلى سلطة الشعب نفسه، أي إلى جميع الأفراد. وهو ما يشكل أساس الحداثة السياسية. هذا الطموح «القومي»، بمعنى المواطني، عرف تجليات سريعة وخاطفة خلال بعض المواقف والمناسبات التي شهدها التاريخ العربي الحديث، لكنه لم يتحقق أبداً.

فالذي يجمع إذن بين نماذج الدولة التي ذكرت في البلاد العربية، سواءً أكانت إصلاحية أم دولة وطنية كما عرفناها أو دولة ليبرالية، هي

أنها لم تصل إلى مستوى دولة المواطنين، بل بقيت دولة وطنية مجهضة. فالدولة ـ الأمة هي دولة مواطنيها وليست دولة الفئة الحاكمة مهما كانت أصول هذه الفئة أو أنماط الشرعية التي تبرر بها سلطتها. وبعكس ما يوحي به الهوس القومي المنتشر في البلاد العربية والاتهامات الأجنبية للعرب بالتعصب القومي، لا تنبع المشكلة في البلدان العربية من سيطرة القومية ولكن بالعكس من إجهاض الدولة ـ الأمة، بل وقوف الدولة ضد تكوين الأمة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، أو تحولها إلى العقبة الرئيسية أمام تكوينها. وفي بعض الحالات طرحت الدولة نفسها بديلاً عن الأمة وعاملت المجتمع كما لو كان عالة عليها واستعبدته لتحقيق مآرب ومصالح الفئات المسيطرة عليها.

ومن هنا ضرورة إعادة النظر في الأيديولوجيات القومية التي خضعنا لها خلال فترة تاريخية سابقة. لأنني أتصور أنه لا يمكننا فهم ما حصل في المجتمعات العربية إلا إذا عرفنا أن العملية الرئيسية التي عاشتها المجتمعات خلال نصف القرن الماضي، هي عملية الاندماج في الحضارة الصناعية وعملية تطوير وإعداد المجتمعات للدخول في هذه الحضارة والتحول إلى أمة فاعلة في التاريخ. لكن في مسيرتنا على هذا الطريق ضيعنا الاتجاه. ففي سعيه إلى بناء دولة قوية قادرة على حمايته وتطوير قدراته الحضارية، ولضعف الشروط الموضوعية والذاتية معاً لبناء حداثة متكاملة، وجد المجتمع نفسه مستعبداً من قبل الآلة ذاتها التي راهن عليها لتحريره وتخليصه من القهر والاستعباد. وبدلاً من تكوين الأمة، الذي كان هو مشروع الدولة الوطنية، حصل استلاب شعب كامل لصالح تكوين نخبة طفيلية وأجنبية لا تفكر إلا في نفسها ولا تستطيع إعادة إنتاج نفسها وسلطتها إلا بتوسيع دائرة استخدام القهر وكسر الإرادة الجماعية والفردية.

لا يعني هذا أن الدولة لم تعرف نزوعات أحياناً لأن تصبح دولة/ أمة وأن ترتبط بالشعب وتقوم بنشاطات تفيد الصالح العام. لكن بالرغم من ذلك لم تنجح الدولة في المحصلة في أن تندمج في الأمة والجماعة وبقيت دولة خارجية وبالتالي دولة قهرية تحكم من فوق مجتمعاتٍ منعتها من أن تتكون كمجتمعات متحدة متسقة مترابطة وطنية، وقتلت لديها كل إمكانيات نمو مجتمع مدني حديث متطابق مع نشوء دولة حديثة أيضاً. هكذا أصبحنا في دولة تشبه من الناحية الشكلية الدولة السلطانية في كل ما يتعلق بنفي السياسة وبالاستخدام المفرط للعنف، وأمام مجتمع مذرر ومفتت تحللت فيه جميع العرى بما في ذلك العصبيات التقليدية. وإذا كان من غير الصحيح أن هذه المجتمعات لا تزال تعيش كما كانت تعيش في السابق، فهي لا تزال بعيدة عن أن تعيش حسب معايير الحداثة وقيمها ومفاهيمها، أي لم تصبح مجتمعات أفراد أحرار منظمين بصورة مستقلة وذاتية تمكنهم من موازنة سلطة الدولة والحد من نفوذها وتغوّلها واستيلائها على مراكز القرار. إنها بالاحرى مجتمعات مفككة لا تخضع لروابط ولا لقيم ولا لتقاليد ومعايير واحدة.

لذلك عندما أتحدث عن فشل عملية التحديث العربية أو فشل الحداثة، فإنني أعني أن حصيلة الكفاح العربي الطويل الذي فجرته العملية التاريخية للاندماج في العالم الحديث، لم تكن تكريس الحداثة والتحكم بمفاهيمها وآلياتها، وإنما كانت استلاباً أكبر للمجتمعات وتضخماً أعظم للسلطة وأزمة حقيقية في مفهوم تنظيم المجتمعات، أي في بناء نظام اجتماعي حي ومتسق قادر على أن يقدم للأفراد جميعاً فرص تحقيق ذاتهم والتواصل المنتج في ما بينهم والارتقاء بقيم حياتهم السياسية والأخلاقية والمادية.

□ **إذن فشلنا نهائياً في بناء نموذج الدولة ـ الأمة أو الدولة القومية كما تجلت أوروبياً في القرن التاسع عشر؟**

نعم. ولكن ليس هذا نهاية التاريخ. وإخفاقنا في بناء نظام اجتماعي مدني جديد أي دولة القانون والمواطنين انطلاقاً من الحركة القومية والوطنية، لا يعني أنه لم يعد بالإمكان بناء أي دولة حق وقانون ومساواة بين البشر. ونهاية حقبة القومية عندنا وعند غيرنا لا يعرّض دولة المواطنين والقانون الموجودة في بقاع العالم المختلفة للزوال. إن ما أنتجته الثورة السياسية قد أصبح ثمرة ناضجة تنتقل من مجتمع إلى مجتمع من دون حاجة إلى المرور بالعملية التاريخية كلها. وردّنا على فشل الدولة الوطنية والقومية التي لعبت دور الحاضنة لدولة القانون ينبغي أن يكون ببساطة بناء دولة المواطنة والقانون. ولسنا بحاجة إلى البرهنة على أننا أمة واحدة أو العكس حتى نسعى أو نقنع أنفسنا بالحاجة إلى تحقيق مثل هذه الدولة التي تضمن الحرية والمساواة والعدالة والاحترام لجميع الأفراد.

لم يصل الأمر بالمجتمعات العربية إلى نموذج العقم التاريخي كما خشيت. ليس في التاريخ عقم. فالتاريخ هو بالتعريف عملية تحول مستمرة، وقد يكون الفشل المقدمة الطبيعية وأحياناً الحتمية للنجاح. يتعلق الأمر بالنظام المجتمعي نفسه. فهو الذي يحدد توجهات المجتمع ودرجة فاعليته وقدرته على التفاعل الإيجابي مع بيئته المادية والمعنوية. وكما من الممكن للنظم المجتمعية أن تكون محررة ومشجعة على الإبداع يمكن أن تكون قاتلة أيضاً. وهذا يعني أننا في ما وراء أزمة الدولة الوطنية وفسادها ينبغي أن نتأمل في أزمة النظام المجتمعي نفسه. وقد أظهر نظامنا المجتمعي أنه بقدر ما هو غير قادر على إنتاج علاقات اجتماعية حية وعلى خلق شروط تحرير الأفراد

وتمكينهم من أن يكونوا أفراداً أحراراً قادرين وعلى أن يكونوا مبدعين ومبادرين، فهو غير قادر أيضاً على منع اغتراب الدولة والاستلاب للدولة. وما لم نخرج من إشكالية الدولة ذاتها نحو إشكالية المجتمع وتكوين المجتمع وتأهيله أفراداً ومنظمات وهيئات وجماعات، وهنا تلعب الثقافة ويلعب الفكر دوراً أساسياً، فلن نستطيع أن نتخلص من نماذج سلطة ودولة تهدد الأفراد وتقتل الإمكانيات وتدمّر المواهب وتقلل من فرص الاختيار والعمل والنشاط. ولا أعتقد أن نظام الانفتاح على الطريقة النيوليبرالية سوف يمكّن المجتمعات العربية من تحقيق مثل هذه الأهداف، ولا أعتقد كذلك أن دولة الانفتاح التي نعيش في ظلها الآن في البلدان العربية ستستمر لفترة طويلة، أو أنها قادرة على البقاء بصيغتها الحالية من دون كوارث اجتماعية كبيرة. ونواجه تحديات وأزمات هي نفسها التي تعيشها بلدان متعددة، خسرت مثلنا رهانها في الحداثة وفي التنمية، موجودة في أكثر من منطقة في العالم.

إن أزمة المجتمعات العربية مرتبطة، مثلها مثل أزمات مجتمعات كثيرة، بأزمة أكبر هي الأزمة العامة التي خلقتها الرأسمالية العولمية، أي بالفوضى التي خلقها التوسع الاستقطابي الهائل للرأسمالية بما يعنيه من توزيع العالم بين مناطق نمو حضارية متقدمة وأطراف متراجعة نحو البربرية لا أفق لها ولا مستقبل ولا أمل، هي المسؤولة الرئيسية عن نشوء أنماط التنظيم التي ستنشأ على إثر هذه الأغلبية الإنسانية بدون أفق وبدون مستقبل وبدون أمل.

□ تقترب هذه الرؤية كثيراً مما طرحه سمير أمين الذي يعتبر أن أزمة المجتمعات العربية هي انعكاس لأزمة الرأسمالية

العالمية، وأنت قد انتقدته في كتابك المشترك معه (ثقافة العولمة وعولمة الثقافة).

نحن متفقون على وجود أزمة كجميع الباحثين في العالم اليوم. لكن لدينا مفهومان مختلفان لطبيعة الأزمة. فبالنسبة لي أزمة المجتمع الحديث لا تعني أزمة الرأسمالية من حيث هي آلية اقتصادية مرتبطة بتراجع مردود استثمار رأس المال، أو بأزمة الكساد والاستهلاك التي تستطيع الرأسمالية الاقتصادية تجاوزها في نظري بسهولة، ولا تختصر فيها إذا وجد مثل هذه الأزمة. إن أزمة المجتمع الرأسمالي تتجلى في نظري بشكل أساسي في هذا الانقسام المتزايد للعالم بين عالم متقدم وعالم متأخر مدان بالتقهقر والفقر. فهي ليست مناقضة لنمو الرأسمالية وتوسعها كما يعتقد سمير والماركسيون المستقيمون، بل العكس، هي ثمرة هذا النمو والتوسع. إن الذي أنجبها هي العقود الثلاثة، التي يسمونها في العالم الصناعي العقود المجيدة، التي تلت الحرب العالمية الثانية والتي شهدت أكثر فترات الرأسمالية نمواً متواصلاً.

إن الرأسمالية تنمو وتتقدم، لكن المجتمعات تئن تحت وطأة تقدمها وتموت. فالأزمة العالمية اليوم ليست أزمة الرأسمالية، حتى لو وجدت، ولكنها أزمة المجتمعات الرأسمالية التي قاد إليها منطق تراكم رأس مال ونجاحه واستمراره. فبقدر ما سمحت الرأسمالية لبعض البلدان والمجتمعات أن تحقق تراكماً كبيراً ومستمراً لرأس المال، وسمحت لها بأن تضع قدمها بشكل أفضل في التاريخ الحديث، حكمت على مجتمعات أخرى، في الحركة نفسها، بالإفقار. لكن هذا التراكم من جهة، وذاك الإفقار من جهة ثانية، ليس حتمية طبيعية ورياضية لرأس المال لا علاقة للمجتمعات بها. إن نتائج العملية الرأسمالية تتوقف على السياسات والاستراتيجيات التي تطبقها الطبقات

الاجتماعية والدول المختلفة. وإذا كنا قد وجدنا أنفسنا في معسكر المجتمعات المتخلفة والفقيرة، فذلك بسبب أسلوب تعاملنا مع قوانين وقواعد تراكم رأس المال، وبالتالي بسبب الاستراتيجيات التي بلورناها واتبعناها في عملية التحولات التاريخية والصراعات التي حكمتنا خلال القرن الماضي. ولو نجح العالم العربي منذ عام 1945 في تشكيل تكتل اقتصادي عربي لكانت النتيجة بلا شك غير ما هي عليه اليوم.

ولهذا نرى اليوم أن كل المجتمعات في العالم تعيش أشكالاً مختلفة من الأزمة بما فيها المجتمعات الصناعية. لكن هذه الأزمة ليست من طبيعة واحدة ولا من مستوى واحد. فهناك مجتمعات تعني الأزمة عندها أنها أصبحت خارج التاريخ كليّاً. وهناك مجتمعات تهمشت ولا تزال تتعامل جزئياً مع التاريخ الحديث. وهناك مجتمعات استطاعت أن تضع قدمها في العالم الحديث، فهي مشاركة في الإنتاج الحضاري العلمي والتكنولوجي. وهناك مجتمعات سائدة ومتقدمة قوية تعاني من أزمات رأسمالية بالمعنى الاقتصادي للكلمة. لكن جميع هذه الأزمات في نظري هي مظاهر لازمة نظام عالمي واحد، قام ولا يزال على الاستقطاب المستمر بين الشمال والجنوب. وهو ما يترجم بوضع ثلاثة أرباع البشرية في ظروف لاإنسانية. فأزمة النمط التقليدي من الرأسمالية في البلدان المتقدمة الصناعية تخفي في الواقع أزمة النظام العالمي الحديث وأنماط التنظيم المجتمعي التي انبنت حول الرأسمالية كنمط اقتصادي، بل أزمة النظم السياسية والمعرفية التي طورناها لاستيعاب الرأسمالية وإخضاعها لمطالب المجتمعات الأخلاقية والمدنية.

لقد قام النظام العالمي الحديث خلال القرنين الماضيين على فكرة الاقتصاد الرأسمالي والدولة القومية والعلم الموضوعي التجريبي.

وتكونت المنظومة الدولية من دول ذات سيادة لا تتدخل إحداها في شؤون الأخرى وكل شعب يمتلك إرادة حرة ويقرر مصيره بنفسه. كل هذه القواعد تمر اليوم بأزمة لأنها تبدو غير حقيقية وغير فاعلة. فبعكس الادعاء المؤسس للنظام لا تحقق الرأسمالية في كل البلاد النتائج ذاتها فهي تفقر البعض وتغني البعض الآخر، ومعظم الدول غير ذات سيادة وأغلب الأمم لم تتشكل ولا تقرر مصيرها بنفسها. وعلى المستوى النظري أظهرت العلوم الاجتماعية المرتبطة بالحداثة عجزاً كبيراً عن استيعاب آليات تحوّل واشتغال المنظومات الاجتماعية في مناطق عديدة، وهي توصم أكثر فاكثر بأنها مستبطنة للمركزية الأوروبية.

□ النتيجة التي تنتهي إليها هي قراءة أزمة المجتمع العربي الراهنة ومأزق الدولة العربية المعاصرة باعتبارهما ثمرة للحداثة المزيفة أو المفسدة، بحيث إن الدولة العربية أخفقت في إنشاء هذه الحداثة وتحقيقها، وليس ذلك بسبب ما يتميز به المجتمع من عناصر وقيم ونزعات تقليدية ودينية، وإنما بسبب بنية هذه الدولة التحديثية نفسها، التي لا يمكن أن تقود إلا إلى الحداثة المجهضة.

هل يمكن تقديم برنامج اجتماعي مستقل عن السياسي الذي يتمثل في الديمقراطية وحقوق الإنسان، يمكننا من تجاوز حثالة الحداثة للدخول في عهد الحداثة الحقيقية، وإن كان موجوداً فما هي الآليات التي يمكن تطبيقها وفقه؟

لا أعتقد أن الدولة هي المسؤولة عن الحداثة الرثة، إنما أرى أن هذه الدولة هي ثمرة تلاقي مجموعتين من العوامل الجيوسياسية والمجتمعية. فأزمة الحداثة هي ثمرة إخفاق المجتمعات في الرد على

تحديات التاريخ ومحدودية الموارد والشروط الجيوسياسية التي قررت مصيرها بالأصل، في هذه المنطقة، حددتها الدول الكبرى. فالدولة ليست في نظري هي الفاعل التاريخي الحقيقي وإنما الفاعل هو المجتمعات التي بنت الدولة وغيرها. المجتمعات العربية هي التي أخفقت في بناء الدولة القومية والرد على تحديات البنيات الاستعمارية والتوزيع اللامتساوي للقوى والموارد وليس العكس. والمجتمعات متجذرة في الثقافة والتاريخ والجغرافية ومرتبطة بها. والدولة التحديثية هي من صنع هذه المجتمعات. وهنا أهمية دراسة المجتمع المدني كواقع متغير وليس كهوية ثابتة وجامدة. فأنا قد ركزت على الدولة كأحد إفرازات هذا المجتمع العربي الاستقلالي وما ورثه من عوامل منذ عهد النهضة ومن قبل من العهد العثماني. ونحن لا نستطيع أن نفهم ضعف المبادرات العربية دون فهم هذا الإرث المتعدّد.

□ لكن المجتمعات العربية كانت تعتبر فترة الإمبراطورية العثمانية كاستعمار «جواني» وليس استعماراً خارجياً كما حدث مع فترة الانتدابات البريطانية والفرنسية؟

بالتأكيد لم تكن فكرة الاستعمار تخطر بذهن أحد. لكن ليس ما يهمنا الآن معرفة ماذا كان يفكر العرب في العهد العثماني. إن ما نتحدث عنه هو أثر العوامل الجيوسياسية في تكوين المسارات المحلية. وقد كان لنمط التنظيم العثماني أثر عميق على تطور المجتمعات العربية ما بعد العثمانية، وفي تكوين سلوك الفرد ومكانته وموقعه على خارطة توزيع السلطة والموارد، وعلى بناء الطبقات الاجتماعية. ومن المفيد معرفة ما الذي ورثناه عن هذه الحقبة وما هي نوعية الطبقات التي نشأت عنها والثقافة السياسية والاجتماعية التي

كانت تتمثلها، وعلى ماذا كانت تعتمد في بناء شرعية نفوذها ومركزها، سواء كطبقات منتجة وأرستقراطية أو كنخب أو كطبقات في السلطة.

وبالمثل، من المفيد والضروري أخذ إرث مرحلة التنظيمات، من حيث هو إدخال للإصلاحات من الخارج، ومن قبل بيروقراطية الدولة على مجتمع ساكن وخاضع، بالاعتبار. ومن المفيد كذلك أن ندرك إرث حركة النهضة والأفكار والعقائد والمفاهيم الجديدة التي أدخلتها في الوعي العربي الحديث وعقل النخبة التي تكونت منذ القرن التاسع عشر، حتى نتمكن من فهم مسار بناء المجتمعات العربية المعاصرة. ومن الضروري أكثر من ذلك العودة إلى الإرث الوطني بما أنتجه من قيم الوطنية والعداء للاستعمار والطموح إلى تكوين أمة حديثة لفهم هذ المسار. لكن من المستحيل فهم النظم المجتمعية العربية الراهنة، من دون معرفة إرث حقبة الدولة الوطنية أو دولة ما بعد الاستقلال وإرث الناصرية والنظم الشمولية الجمهورية والملكية معاً.

إن جميع عناصر هذا الإرث قد لعبت، لهذا الحد أو ذاك، في تشكيل أنماط الدولة العربية الحديثة، ومن تفاعلها نشأت أشكال الوعي المختلفة التي حكمت تفكير وسلوك النخب التي نشأت من نخب كومبرادورية وبيروقراطية ومثقفين فاعلين تحولوا في بعض الأحيان إلى مهمشين.

□ لكن النخبة التي قادت الدولة التحديثية انطلقت من فلسفة ومرجعيات مختلفة جداً عن الأطر الاجتماعية للمجتمعات والشعوب العربية، وبالتالي لا نستطيع أن نقول إنها كانت نتاج التربة نفسها.

ليس هناك نخب ناشئة كلياً خارج التربة العربية. في هذه الحال

لن تكون عربية ولن يكون لها تأثير على تطور مجتمعاتها ولكنها ستكون نخباً استعمارية صرفة. النخب التي عرفتها المجتمعات العربية هي نتاج تفاعلات وتقاطع أنواع متعددة من الإرث كما قلت، الإرث العثماني الذي جعل الدولة دائماً خارج المجتمع، والإرث الغربي الحديث أيضاً. فالنهضة أدخلت القيم الغربية، وهو ما سمح بتكوين الدولة التحديثية التي جمعت بين الإرث البيروقراطي القديم والإرث الوطني الحديث المعتمد على الفردية الحرة والمبادرة. ومن دون ذلك ما كان من الممكن للدولة التحديثية أن تقوم.

□ ألا ترى أن ترسخ الفكر القومي في فترة الخمسينات والستينات، أي في الفترة نفسها التي استقلت فيها معظم الدول العربية، ساعد في صياغة البرنامج التحديثي للدولة العربية، بحيث أصبحت السلطة ناطقة باسم الشعب من أجل تحقيق حلمه في الوحدة والتحرر من الاستعمار، بمعنى أن القومية العربية هي جزء رئيسي من بنية الدولة التغييرية، وبالتالي لا يمكن تجاوز مفهوم هذه الدولة دون الخروج من الحاضن المعرفي لفلسفتها وهو الفكر القومي؟

الدولة التحديثية ليست مرتبطة فقط بالفكر القومي، فدولة التنظيمات هي دولة تحديثية بالتعريف، ودولة محمد علي أيضاً قبل دولة عبد الناصر.

□ لكن ألا ترى أن دولة التنظيمات ودولة محمد علي هما دولتان إصلاحيتان في حين أن الدولة القومية هي دولة تغييرية بامتياز لأنها دولة كلية وشمولية فهي تريد أن تقود المجتمع وفق فلسفة واحدة؟

ما يختلف هو فلسفة التحديث التي تضفي الشرعية على الفعل التغييري ووسائل العمل ومناهجه. فدولة التنظيمات هي دولة التحديث المعتمد على بيروقراطية الدولة، أما الدولة القومية فهي تنزع إلى المراهنة بشكل أكبر، على الأقل عندنا، على المشاركة النشيطة للطبقة الوسطى. ولذلك فإن منهج الأولى يبدو تقنياً إدارياً محضاً بينما أنتج مشروع التحديث القومي بنية سياسية حقيقية، هي الحزب الواحد وأحياناً الحزب الشعبوي الذي يراهن على تعبئة الجمهور وكسبه لقضية التصنيع والتحديث عموماً. ولا تختلف عن ذلك الدولة التحديثية الماركسية التي خضعت لأيديولوجيا عقلانية أداتية قوية قتلت كل ما يمكن أن يرتبط بالحداثة من قيم إنسانية. لكن في الجوهر الغايات واحدة وهي السعي بطريقة أو أخرى، ومن خلال الاعتماد على هذه النخبة البيروقراطية أو تلك، إلى التوافق مع معايير العصر في شروط الإنتاج المادي والمعنوي. وليس من المؤكد أن الدولة القومية كانت ردیكالية أكثر من دولة محمد علي، اللهم إلا عندما اقتربت الدولة القومية في عقيدتها من الأيديولوجيا التقدمية الماركسوية التي أصبح لها في فترة من الفترات مشروعية تاريخية أخلاقية حقيقية خلال فترة صعود الاتحاد السوفياتي السابق. وقد عزز هذا الارتباط بقوة التماهي بين الدولة القومية والتحديثية.

□ لكن هل تعتبر أن بإمكان الفلسفة القومية أن تكون مستقلة عن الفلسفات الشمولية التي رافقتها، فبالعودة إلى نصوص الأرسوزي والحصري نلحظ عبارات في منتهى الفاشية؟

الفلسفة القومية ليست شمولية ولا فاشية بالضرورة من حيث هي فلسفة، أي مجموعة مقدمات ونتائج نظرية تتعلق بمسألة بناء العلاقة

بين الجماعة والدولة، وجوهر هذه العلاقة تماهي الحدود السياسية للدولة مع الحدود الثقافية واللغوية للجماعات. لكن الدولة القومية مثلها مثل الدولة الليبرالية يمكن أن تنتج أيديولوجيا شمولية. ويمكن قول الأمر نفسه عن جميع الفلسفات، فالفلسفة الليبرالية ليست متضمنة للفاشية والشمولية لكن هذه الفلسفة لم تمنع حامليها، ولا تمنعهم اليوم، من تطوير أيديولوجيات عنصرية واستعمارية أكثر من فاشية. إن الأيديولوجيات القومية تشكيلات فكرية تاريخية متنوعة وخاضعة لتأثيرات مختلفة نظرية وسياسية واجتماعية وثقافية. وبإمكانها أن تعيد تفسير فرضيات الفلسفة القومية وتأويلها بحسب هذه التأثيرات وسياقات الصراع الاجتماعي أو الوطني وتنتج منها أنواعاً مختلفة فاشية أو ديمقراطية. لكن البرنامج القومي بالمعنى الدقيق للكلمة ليس برنامجاً شمولياً وإنما بالعكس برنامج مساواة وتحرر. وربما كانت العقبات الكبيرة التي تحول دون تحقيقه في البلدان الصغيرة والفقيرة والخاضعة لضغوط خارجية قوية، هو الذي يدفع النخب المتأزمة إلى إعادة ترجمته ترجمة فاشية. والفاشية ليست في نظري سوى إحباط قومي أو قومية محبطة. ومن هنا فإن الأيديولوجيا القومية لليمين المتطرف في فرنسا (لوبن والجبهة الوطنية) مختلفة عن الأيديولوجيا القومية الديغولية التي تتعايش بسهولة مع الليبرالية اليمينية. وإذا عدت إلى أدبيات حزب البعث العربي الاشتراكي في فترة الخمسينات ستلحظ أنه كان يدافع بشكل قوي وعميق عن الديمقراطية والحياة البرلمانية، وكان تصوره للحكم تصوراً نيابياً.

إن الدولة الشمولية هي ثمرة تقاطع عوامل متعددة عملية وفكرية. فبالرغم من كل العناصر العقلانية الأداتية التي تضمنتها الماركسية اللينينية، لم يكن من المحتم أن يسير الاتحاد السوفياتي في اتجاه

الدولة الشمولية لولا عوامل الصراع مع الغرب والحرب المستمرة التي خيضت ضد الثورة البلشفية. ولم يكن هناك ما يمنع منطقياً من أن نتصور توجهاً تعددياً سياسياً للثورة البلشفية. لكن التدخل العسكري الأوروبي الواسع في روسيا ضد الثورة، ثم الحرب الباردة، إلى جانب بعض الأفكار والانسدادات والتناقضات اللصيقة بالنظرية، ساهمت في تعزيز الاختيارات الشمولية على حساب التيارات التعددية. وهو ما عبّرت عنه الستالينية. فالتاريخ الواقعي لا يولد من الأفكار، وإنما يولد من الصراعات. وجزء من الصراعات نظري من دون شك. فمثلاً تأثرت الحركة القومية بأفكار شمولية كما تأثرت بأفكار ليبرالية سائدة بقوة. لكن الصراع الأيديولوجي في المنطقة العربية حُسِمَ لصالح النموذج الشمولي، في حين لم يحصل هذا في حقب أو في مناطق أخرى مثل الهند.

باختصار إن التاريخ ليس حتميات مطلقة وإنما هو، كما تراه اليوم العلوم الاجتماعية الحديثة، قائم على تعدد الاحتمالات. والذي يحسم الصراعات هو طبيعة القوى المتصارعة ومؤهلاتها والظروف التاريخية الخاصة بها. ولعل من أهم العوامل التي دفعت بالدولة القومية العربية إلى السير في اتجاه النموذج الشمولي هو ضعف القاعدة الاجتماعية للنخب الجديدة الحاكمة، وتهافت مركزها العالمي، وحاجتها المستمرة والحيوية إلى الدعم الخارجي الذي كان دعماً سوفياتياً بالأساس بسبب وقوف المعسكر الغربي موقفاً معادياً للحركة القومية العربية التي بدت مهددة لمصالحه الاقتصادية ولاستقرار الدولة اليهودية. وهذا الموقع الضعيف والمتهافت الذي وجدت الدولة الوطنية العربية نفسها فيه ليس هو نفسه سوى ثمرة خسارتنا المبكرة في تشكيل تكتل عربي يسمح لنا بوجود حد أدنى من الاستقلال ويؤمن

نمواً رأسمالياً حقيقياً. لكن يمكن أيضاً أن نشير إلى ضعف تراكم الثقافة الديمقراطية في مجتمعاتنا التي كانت تخضع لتأثيرات الفكر الاشتراكي والقومي والماركسي القوية بينما لم تكن الأحزاب الليبرالية تمتلك أي عقيدة ديمقراطية حقيقية، وكانت بالأحرى أحزاب وجهاء وأعيان تعتمد في تعبئة جمهورها على العلاقات الشخصية والعصبيات الطائفية أو العشائرية أو العائلية. كل هذه العوامل ساهمت في السير في النهاية في اتجاه النظم الشمولية.

□ منذ حصول الدولة القطرية أو الوطنية كما تُسمى في المغرب العربي على استقلالها وقعت في تناقض أخلاقي وبنيوي عميق، نبع من أنها اعتبرت نفسها غير شرعية، فهي مجرد خطوة في طريق تحقيق الوحدة العربية، أو على الأقل هكذا كان يتم قراءتها دوماً من قبل الفكر القومي الذي كان سائداً في تلك الفترة، وهكذا انتهينا إلى نموذجٍ للدولة الوطنية لم يُنجز، وحُلُمٍ للدولة القومية لم يتحقق. ألا ترى في ذلك لبَّ التناقض في الفكر القومي؟

الدولة القطرية لم تكن تنظر إلى نفسها أنها لاشرعية لأنها لم تكن تؤمن بالقومية العربية. كما أن النخب التي حكمت الدولة القطرية منذ استقلالها لم تكن ذات اتجاهات قومية عربية. كانت عربية لكن ليست عروبية. وكانت تنظر باحتقار إلى الأيديولوجيا القومية باعتبارها أيديولوجيا فلاحين وفقراء مدن، ولم يكن يخطر في ذهنها لحظة قبل صعود شعبية عبد الناصر أن من الممكن لمثل هذه الأيديولوجيا أن تشكل تهديداً لها أو أن تقف في وجه أيديولوجيا الليبرالية النبيلة والسائدة في أكثر دول الأرض تقدماً وازدهاراً. وجامعة الدول العربية لم تكن اتحاداً عربياً بل قوقعة فارغة توحي بالاتحاد من دون أن يكون

لديها أي حقيقة مادية. ولذلك فقد عني أعضاؤها بصياغة ميثاقها على مثال ميثاق الأمم المتحدة التي تضم أمماً مستقلة ذات سيادة مطلقة، لا على مثال اتحاد من أي نوع كان، حتى في الشكل الكونفدرالي الأدنى له. وما منع الدولة القطرية من أن تكون دولة وطنية، أو بالأحرى دولة مواطنية، ليس تأثرها بالقومية العربية وإنما افتقارها إلى عوامل تكوين الدولة القومية أو دولة الأمة بالفعل، سواء ما تعلق بالعوامل المادية والجيوسياسية والاقتصادية، أو بالعوامل النظرية والفكرية ومنظومات القيم والتراث الفلسفي الذي افتقرت إليه نخبها المغتربة أو الفلاحية الصغيرة. ولم تنشأ الدول العربية في معظمها إلا كثمرة للتفاهم والتعاون بين نخب محلية ضعيفة وفقيرة ومقطوعة الجذور، وبين السلطات المستعمرة السابقة في سبيل إقامة حكم قابل للحياة.

بالمقابل كانت هناك تيارات شعبية قوية تنكر شرعية الدولة القطرية أو إذا شئنا الدقة لا ترى في الدولة القطرية موضوعاً لولاء أصيل ووحيد. فلم تنجح الدولة، التي لم تصبح لا دولة مواطنين متساويين ولا دولة قانون ولا دولة ثقافة حديثة مشتركة، في استقطاب ولاء الأفراد وتوحيدهم لتكوين وطنية حية متضامنة، ولكنها بقيت مصدراً للمنفعة السريعة والرخيصة بالنسبة للنخب وللجمهور الواسع معاً الذي لم ير فيها إلا موزعاً للخدمات المادية. أما الولاء فاستمر قوياً لمصادر القيم والمرجعيات السابقة للدولة من دين وطائفة وعشيرة وعائلة. ولم تتحول الحركة القومية العربية إلى حركة شعبية قوية ذات قاعدة واسعة، إلا لأنها قدمت إطاراً أيديولوجياً سمح بتوحيد الولاءات الحديثة التي أخفقت الدولة القطرية في استمالتها والتسامي بها. لقد خلق الانتماء إلى العروبة وإلى فكرة الأمة العربية الواحدة شعوراً قوياً

بولاء واحد وواسع يتجاوز الولاءات الصغيرة ويساعد الأفراد المنخلعين عن ولاءاتهم القديمة، بموازاة تقدم استيعابهم للحداثة، على التماهي والتعاون والتواصل في ما وراء خصوصياتهم. هكذا أصبحت الأمة العربية كفكرة مصدر تسام مدني وفي الوقت نفسه وعداً مخلصاً من ضيق أفق وصدر الدول القطرية القائمة.

لم تكن القومية العربية في أي وقت سوى فكرة محركة ومحفزة وحلم دافع لتغيير الواقع السياسي والجيوسياسي. إن سبب نمو القومية العربية هو تهافت الوطنية القطرية نفسها التي كانت تعيش مفارقة لا مخرج منها، إذ بقدر ما كانت تقوم بتحديث الثقافة والمجتمع وتخلق الفرد المعاصر، كانت تفتقر إلى الأطر التي تسمح لهؤلاء الأفراد المتحررين من عصبياتهم ما قبل الوطنية بالتحول إلى مواطنين حقيقيين. كانت تعلّم جماهير المدن والريف الفقيرة وتحسّن من مستوى حياة السكان وتقدم الخدمات التعليمية والبلدية وتربط البشر بسياق التقدم التقني والفكري العالمي، لكنها تستمر في معاملتهم وتطلب منهم أن يستمروا في التعامل مع أنفسهم كما لو أنهم لم يتغيروا؛ أي أن يقبلوا وضعهم السياسي والمدني السابق كأزلام للنخبة وفلاحين خاضعين ومستضعفين. كانت ولا تزال تعتقد أنها بقدر ما تقدم للناس من خدمات فهي تنتظر منهم المزيد من الطاعة والوفاء والانصياع. بمعنى نحن نعلفكم وأنتم تتبعوننا.

هذا يفسر أن الحركة القومية العربية لم تتطور قبل الاستقلال، إنما بعده وفي أحضان الدولة القطرية وبفضلها. فقد بقيت حتى الحرب العالمية الثانية تيارات ثقافية ضعيفة منتشرة فقط بين المثقفين ولم يكن لها وزن يذكر في السياسات العملية للدول. ولكنها سوف تتطور أيضاً ضدها وبموازاة تجلي إخفاق الدول القطرية الليبرالية التقليدية في

تقديم أجوبة للطبقات الوسطى والبورجوازية الصغيرة الصاعدة، وفي مقدمة ذلك إرضاء طموحات الأفراد المتزايدة لأن يعيشوا كمواطنين أحرار وأسياد ومتساوين.

فبقدر ما ينخرط الفرد في الحداثة ويتشرب قيمها يرفض أن يعامل نفسه من منطلق الولاء العائلي والطائفي والعشائري، وينزع إلى أن يتواصل مع أقرانه على أسس ومبادئ المساواة والحق والقانون والحرية. وهذا النزوع أو الطلب المواطني الذي أخفقت في تلبيته الدولة القطرية هو الذي فتح آفاق الحركة القومية العربية أي دفع إلى بناء قومية جديدة متجاوزة للقوميات القطرية وقائمة في المستقبل والحلم معاً.

وبالرغم من أن أصل القومية هو الفكر الغربي، إلا أن ذلك لا يجعلها بالضرورة غريبة وأجنبية. فالصناعة والزراعة ووسائل النقل الحديثة والإدارة والبرلمان وكل مؤسساتنا الاجتماعية وعلومنا ونظم دراستنا أصلها غربي أو حديث، ولا يجعلنا هذا الأصل نتعامل معها على أنها غريبة عنا. وليس من الصحيح أننا سنجد سهولة أكبر في التعامل اليوم، كعرب، مع الجَمَل كوسيلة للنقل بدل السيارة والطائرة والقطار. فنحن في النهاية بشر نتغير ونغير واقعنا وشروط حياتنا معاً.

وإذا كان أصل الفلسفة القومية غربياً فإن الحركة القومية عربية كلياً. فلا بد من التمييز بين الفلسفة القومية التي هي فكر مجرد، وبين الحركة القومية التي هي حياة مشخصة وتاريخ فعل. وتحتاج الحركة كي تقوم إلى بشر يؤمنون بالفكر ويخوضون الصراع من أجله. والذي عمل على تحويل الفكرة القومية التي ولدت وتطورت في أوروبا مثل جميع الأفكار الحديثة الأخرى إلى حركة اجتماعية، هو التقاء ثلاثة عوامل متباعدة ومختلفة: الأول هو تعريب الفلسفة على يد مثقفين أو

فلاسفة تعلموا في أوروبا وفهموا معنى القومية وتكوين الأمم الحديثة. والثاني استملاك الحركة القومية الناشئة، بعد تخلي الحركات الوطنية الاستقلالية الليبرالية عنه، لإرث الكفاح الوطني الاستقلالي والعداء للامبريالية والاستعمار والهيمنة الأجنبية التي تجسدت في فرض أحلاف خارجية على المنطقة. وثالثها الاستياء والاحتجاج المتزايدين لعناصر الطبقات الوسطى، بفئاتها المختلفة المتنامية، التي لم تكن تجد لنفسها مكاناً ولا وضعاً ولا موقعاً ولا حقاً في النظام الوجاهي والعائلي الذي قام بعد الاستقلال في إطار من التعددية الليبرالية السياسية الفارغة.

التقاء هذه العوامل هو الذي حوّل الفلسفة القومية والتيارات الثقافية المعزولة إلى حركة شعبية جماهيرية، وهو الذي عمل على تحويلها إلى حركة شعبوية تعوض بالشعارات والحماس الشعبي عدم قدرتها على تحقيق إنجازات عملية ونتائج واضحة في دمج الأفراد وإرضاء حاجتهم إلى المواطنية. وهذه الشعبية هي التي مكنت من استمرار الدولة القطرية المتأزمة، بقدر ما زودتها بعقيدة وقاعدة اجتماعيتين جديدتين وفرتا عليها الاستخدام الموسع للعنف الذي سنجده اليوم يتفاقم، بالعكس مما نعتقد، في النظم القطرية التي لم تتأثر بالحركة القومية العربية أكثر بكثير من النظم القومية. فلم يكن نظام عبد الناصر أبداً أكثر استخداماً للعنف من النظم الملكية في المغرب والمشرق ولا من النظم الليبرالية المتأزمة في عراق فيصل ونوري السعيد. إن اللجوء إلى العنف للحفاظ على الاستقرار لا يتزايد إلا عندما يفقد النظام شعبيته وتنحسر عوامل شرعيته. وهذا ينطبق على النظم القومية وغير القومية.

إن ما أعاق بناء الدولة المواطنية إذن ليس وجود الأيديولوجيا

القومية، ولكن الأزمة التكوينية والبنيوية لهذه الدولة الوطنية النابعة بالضبط من عدم قدرتها على توفير وضعية المواطنية للأفراد التي تحررهم من ارتباطاتهم القروسطوية. وهذه الأزمة هي التي شكلت الدافع الرئيسي لنمو الحركة القومية العربية. ولذلك عندما تعرضت هذه الحركة لضربة قوية بسبب خيانة النخب القومية للبرنامج القومي في كل نقاطه، وكذلك بسبب الضربات العسكرية التي وجهتها لها قوى التحالف الاستعماري الإسرائيلي، لم يعط تراجعها بل انحسارها دفعة جديدة للحركة الوطنية أو القطرية، ولكنه أنتج ما سماه الكثير بالصحوة أو بالمد الإسلامي، أي حركة شعبوية جديدة من خارج الوطنية القطرية وأحياناً ضدها. وهذا هو أساس المد الإسلامي الذي لا يزال مستمراً حتى الآن. وهو ما يجعل بعض المحللين يعتبرون الحركة الإسلامية استمراراً بوسائل أخرى للحركة القومية العربية.

□ بالنسبة لعلاقة الدولة القومية بالقطرية التي دار حولها جدلٌ كثير لم يُثمر شيئاً على أرض الواقع، وانتهى عملياً إلى ترسيخ الدولة القطرية كحقيقة واقعية ونفسية كما سماها الجابري. فهل ترى بقاء هذه الدولة واستمرارها ناتجاً عن تأثير القوى الخارجية ورغبتها في استمرار الوضع كما هو عليه، أم أنه نتيجة لقواها الذاتية التي أصبحت تملكها وعدم الرغبة في تجاوز الوضع القائم؟

عن أي ترسيخ نتحدث؟ لم تكن الدولة القطرية أكثر هشاشة مما هي عليه اليوم في أي حقبة من تاريخها. إنها ترتجف أمام تظاهرات لا تضم مئات الأشخاص، ومعظمها لا تحافظ على بقائها إلا بفضل قوانين الطوارئ والأحكام العرفية والحمايات الخارجية الموقعة بعقود رسمية. حتى يحق لنا الحديث عن ترسخ ينبغي أن تكون لدينا

براهين على أن ولاء الأفراد للدولة والتزامهم بها وبقوانينها في ازدياد وتقدم مستمرين. وهو ما لدينا براهين على عكسه تماماً سواء بسبب نمو الحركات الإسلامية التي تعكس تنامي انتماءات ما فوق الدولة القطرية، أو بسبب تنامي الولاءات الأقوامية والطائفية والعشائرية التي هي ولاءات ما تحت الدولة. ولو حصل تقدم في عملية الاندماج والولاء للدولة القطرية بالفعل، لما كانت هذه الدولة ترتجف أمام أي حركة احتجاج أو مطالبة بحرية التعبير، ولكانت أعطت لأفرادها حريات أكثر ووثقت بهم وحولتهم بالفعل إلى مواطنين أحرار ومتساوين. لقد تحولت الدولة القطرية بالعكس من ذلك إلى إطار قانوني لتنظيم تسلط فئات محدودة ثابتة وتسليطها على رقاب الناس كما في القرون الوسطى. وهي تتماهى لهذا السبب مع نظام الميليشيات أكثر منها مع نظام ومنطق الدولة ذات الأخلاقيات السياسية والبنى المؤسسية والقواعد العقلانية الواضحة.

أما إذا كان المقصود من السؤال: كيف تستمر هذه الدولة فالجواب أنها تستمر أولاً بالعنف، والتوسع في استخدام العنف. وثانياً بالتفاهم بين النخب الحاكمة التي لها مصلحة كبرى في الحفاظ عليها والقوى الدولية على ضمان المصالح المتبادلة والمشتركة. وثالثاً بسبب العطالة التاريخية وغياب الاختيارات وانعدام البدائل التاريخية وآفاق العمل. ورابعاً بسبب تخبط حركات الاحتجاج والمعارضة سواء ما تعلق منها بالمعارضات القومية الفاقدة للمصداقية، أو الإسلامية المفتقرة إلى برنامج وأسلوب مقنعين للجمهور، أو الليبرالية المستسلمة لوصاية القوى الأجنبية. والمؤكد أنها لا تستمر بسبب الولاء الإيجابي لمواطنيها. وبقاؤها مرهون في الواقع بتساهل الدول الكبرى مع الحدود السياسية القائمة في عالم لم تعد فيه للحدود قيمة

تذكر أمام التبادل الموسع للسلع والأفكار والموارد. لكن عندما تتصادم مصالح هذه الدول مع استراتيجيات الدولة القطرية، حتى المهزوزة منها، فإنها لن تتردد لحظة في تدميرها وإفراغها من أي سيادة وقدرة. وما شاهدناه في العراق مثال على ذلك.

والواقع ليست الدولة القطرية هي التي تتهافت روحاً وجسداً اليوم فحسب ولكن، كما أظهرت ذلك الحروب العديدة المتوالية في العقدين الأخيرين، نظام الدولة القطرية الإقليمي أيضاً في المنطقة العربية. فلم يعد هناك أمل لأي دولة قطرية في البقاء اليوم من دون اندماجها في إطار إقليمي أوسع منها حتى بالنسبة للدول القومية الناجزة. فما بالك بدول لا تملك بعد أي صفة من صفات الدولة القومية، وفي مقدمها السيادة النسبية. لقد أدانت الدولة القطرية نفسها بنفسها وهي الآن تتعرض في العالم العربي لأقسى الامتحانات. وما يفسر عجز هذه الدولة عن التقدم نحو التكتل الإقليمي وتجاوز قصورها ليس شيئاً آخر سوى ما سيطر على نخبها من منطق نظام الإقطاعة الوسيطة الذي يجعل الدولة ملكاً ثابتاً للفئات التي تحكمها وتسيطر عليها ويحول دون أي عملية تكتل أو إندماج. فالسيطرة من النمط الإقطاعي لا تتم إلا من خلال تضييق التواصل مع الخارج، وفرض العزلة على الفلاحين الأقنان والمراهنة على تغذية العصبيات والولاءات الشخصية وشروط التبعية والاستزلام. وكما تستزلم السلطة الجمهور فإنها لا تحافظ على نفسها ودولها إلا بقدر ما تقبل هي نفسها بأن تعمل كأزلام تحت إمرة الدول الأكبر منها. ولو تأملنا ملياً وجدنا أن معظم دولنا أزلام للدول الكبرى وصنائع لها.

□ **هذا حقيقةً ما انتهيت إليه في أحد كتبك عندما اعتبرت أن الدولة في الوطن العربي هي حاصل تضافر ثلاثة مفاهيم**

رئيسية هي: مفهوم التنظيم المحكم للمجتمع من خلال التطوير القوي والمؤسسات الحديثة، والثاني هو اكتشاف مفهوم التقدم التاريخي ووضع الدولة في مركز القلب من عملية تحقيق هذا التقدم، والثالث الوعي التاريخي الذي ربط السياسة بالمجتمع وجعل من الشعب المحور المباشر للسلطة ومصدرها. هل يمكن اعتبار مفهوم الدولة وفقاً لذلك غربي النزعة وأنه قد جرى استنساخه في التربة العربية وفق مفهومه الغربي دون الوعي بالسياق التاريخي؟ وبالتالي كان من الطبيعي لعملية إعادة توطين الدولة في البيئة العربية غير المناسبة أن تنتج مفهوماً للدولة يحمل وعياً إقطاعياً ومصلحياً ونخبوياً؟

ينبغي بالأحرى التميز، في ما وراء الشرق والغرب، بين مفهوم حديث للدولة ومفهوم قديم ووسيطي. فدولة القرون الوسطى متشابهة إلى حد كبير في الشرق والغرب عندما وجدت هذه الدولة بالفعل. فالدولة البيزنطية لا تختلف كثيراً في مفهومها ووظائفها وبنياتها عن دولة الخلافة. وبالمثل إن مفهومنا للدولة اليوم هو مفهوم حديث تبلور عبر التجربة الإنسانية الغربية وغير الغربية، وإن كان تحققه قد ظهر بشكل أكمل في الغرب. فالدولة ليست من عناصر التراث الثقافي الثابت والدائم لأي مجتمع ولكنها تنظيم اجتماعي مرتبط بتطور شروط حياة المجتمعات. ومفهومنا اليوم للتنظيم الجماعي مستمد من شروط حياتنا الحديثة الاقتصادية والسياسية والجيوسياسية والثقافية. فلا نستطيع أن نعيش الثقافة الحديثة، بما تعنيه من تفتح الفردية والذاتية الحرة وما يرتبط بها من قيم الحرية والعدالة والمساواة والإبداع، من دون دولة حديثة أو من دون تطوير المفهوم الحديث للدولة. ولا يعد

تطوير هذا المفهوم تقليداً لأي ثقافة أو تقاليد أجنبية. فالغرب لم يستمد مفهوم الدولة الحديثة من تراثه ولكنه طوره في مواجهة هذا التراث. والغربيون قبل أن يكونوا مختلفين في الثقافة عنا هم بشر مثلنا يفكرون ويجتهدون في مجال السياسة كما هو الحال في مجال العلم والتقنية، ولم يرثوا العلوم والتقنيات الحديثة عن آبائهم وأجدادهم. ولا نستطيع أن نقول إن علم الفيزياء أو الكيمياء الحديثة يعكس الثقافة الغربية أو يجسدها ولا بد لنا من تطوير علم آخر أقرب إلى ثقافتنا. كل هذا يعكس حساسيات ومفاهيم ضعيفة وعديمة القيمة، سببها الأزمة العميقة التي نعيشها في عملية تطورنا وفي علاقتنا مع الغرب المسيطر في الوقت نفسه، لكن علينا تجاوزها كي نستطيع أن ندخل الحداثة بالفعل.

وإذا كنا لم ننجح في تطوير الدولة الحديثة أو توطينها كما يتطلب مفهومها فليس ذلك لأن مفهومها يتناقض مع ثقافتنا أو أنه لا ينبع منها. فلم نجد صعوبة كبيرة في توطين العمارة الحديثة ولا في تبني وسائل النقل الحديثة ولا في إنشاء جيوش وتطوير أسلحة من الطراز الحديث. إن إخفاقنا في هذا المجال نابع من تمسكنا بمفهوم هزيل للدولة القطرية جعل منها كما ذكرت نوعاً من الإقطاعة المغلقة، وهو ما منعنا من السير بسرعة نحو بناء شروط قيام دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي تجاوز الدول القطرية الضعيفة نحو دولة اتحادية تملك إمكانات الدفاع الذاتي عن نفسها وقرارها، وتتحول إلى قطب للتنمية البشرية المادية والمعنوية، وتخلق هوية وانتماءات مقنعة لدى الأفراد وتعزز أمنهم وتطمئنهم على مصيرهم ومستقبل أبنائهم. إن السبب هو رفضنا بذل الجهد والتضحيات الضرورية لتوفير مستلزمات الدولة القومية بالفعل، سواء ما تعلق منها بالداخل (نوعية العلاقة بين

الأفراد) أو بالخارج (شروط السيادة الفعلية المرتبطة بوجود الموارد الكافية). هكذا بقيت دولنا انصاف دول وبقيت شعوبنا، من دون دولة قومية أو وطنية فعلية، أقناناً أو أزلاماً أو محاسيب. عندنا دول كثيرة لكنها ليست دولاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وعندنا أفراد لهم كل المقامات السامية والدنيا لكنهم لا يتمتعون بمقام المواطنية.

ينبغي الكف في نظري عن وضع العرب وتاريخهم وثقافتهم باستمرار في مواجهة الغرب وتاريخه وثقافته. فالبشرية تتطور معاً وتتفاعل من وراء الحدود السياسية واللغوية والدينية. ومن دون التأثر بتراث العرب والمسلمين العلمي والتقني والسياسي، ما كان الغرب وصل إلى ما وصل إليه من تنظيمات وإنجازات حضارية. والدولة هي أحد هذه الإنجازات الكبرى. فهي ليست اختراعاً خاصاً بالغرب ولا يخترع كل شعب كل يوم نمطاً من أنماط الدولة. إن الدولة الحديثة نمط حضاري نشأ ضمن إطار تحولات تاريخية سياسية وثقافية طويلة المدى جرت على مستوى الكرة الأرضية. فعندما تقدمت الأمة العربية الإسلامية في القرن السابع لم تخترع الدولة الإمبراطورية أو السلطانية وإنما ابتكرت نظاماً سياسياً. النظام نتيجة صراع قوى داخل المجتمعات وتوازناتها وثقافتها السياسية والدينية والمدنية معاً، أما الدولة فهي نتاج حضاري مشترك يعمم تماماً كما تعمم التقنيات والمخترعات المادية.

لقد كانت الدولة العربية الأموية والعباسية نموذجاً معدلاً قليلاً، على حسب إملاءات الثقافة والدين والظروف المادية الخاصة، لنمط الدولة التي عرفها العرب في محيطهم المباشر الفارسي والبيزنطي. والدولة الحديثة أيضاً تطورت في سياق تطور الواقع الاقتصادي وأنماط الإنتاج وأساليب التفكير ومنظومات القيم والتقنيات والمعارف

العلمية والسياسية. لقد كانت ثمرة التطور البطيء والمتردد والمتناقض لثورات عديدة صناعية وابستمولوجية وسياسية.

الدولة العربية الإسلامية التاريخية هي من نمط الدولة الإمبراطورية تماماً في علاقتها مع المجتمع وفي علاقة الأجهزة مع السلطة ونمط ممارسة السلطة ونمط إنتاجها. ولا يختلف الوضع في العصر الحديث. فليس مطلوباً من العرب أن يبدعوا نمطاً جديداً من الدولة الحديثة في السياق التاريخي المادي والفكري ذاته الذي أنشأ الدولة الحديثة في الغرب. وليس هذا في متناول أي أمة أخرى ولا هو يتماشى مع المنطق. إننا لسنا عالماً قائماً بذاته ولكننا جزء من العالم وطرف مشارك في الحضارة ذاتها التي تميزه.

إن أساليب الحكم والإدارة وتوزيع السلطات والمشاركة الشعبية التي نعرفها اليوم تقاليد جديدة بالنسبة لجميع المجتمعات مثلها مثل الصناعة والتقنية والعلوم الحديثة. وإذا لم نستطع أن نستوعب هذه الأساليب، فليس ذلك بسبب ثقافتنا المختلفة ولا نقص وعينا أو عجز إنساننا عن تمثل قيم السياسة الحديثة، ولكن لأننا لم نقبل بدفع الثمن لبناء مثل هذه الدولة واستسهلنا الحكم بالقوة وبالعنف كما استسهلنا استيراد التقنية والمصانع بمفتاحها بدل تطوير منظومات محلية للعلم والتقنية. كل ذلك راجع إلى اختيارات النخب المسؤولة وضعفها وتخلف ثقافتها السياسية والعلمية والأخلاقية معاً. أي لتفاهتها عموماً. وإلا كيف نفسر أنه لا يزال يوجد عندنا من يدافع عن الحكم المطلق واستخدام العنف في الحكم وعن الديكتاتورية باسم الخصوصية والمصلحة الوطنية؟

إن طبيعة تكوين النخب والموارد القليلة المادية والمعنوية للدول التي نشأت على خريطة التوزيع الاستعماري التي لم تتغير منذ اتفاقية

سايكس ـ بيكو، والتدخل الخارجي المستمر بسبب حساسية المنطقة الاستراتيجية، كل ذلك خلق شروطاً تحول دون قيام دول قوية مستقلة وقادرة على الحياة والتقدم وتوفير إمكانات وفرص الارتقاء بحياة السكان. وكان من الممكن لو وُجدت نخب أكثر شعوراً بالمسؤولية وأكثر وعياً بالتاريخ وإخلاصاً لمجتمعاتها أن نتجاوز الحدود القطرية منذ زمن لتغير هذه الشروط. كان من المتوقع مثلاً أن تسير النخب المغربية بسرعة نحو مغرب عربي موحد وتخلق منطقة قادرة على جذب الاستثمارات الأوروبية والأجنبية وتكوين قطب داخلي للتنمية المستقلة المستدامة، لكنها فضلت كما هو واضح أن تحكم قبضتها على مجتمعاتها بل أن تخلق مناخ حرب مستمرة بينها، ما يمنعها حتى من أمل التعاون العادي الذي يحصل بين دول ليست لها الانتماءات ولا الثقافة الواحدة.

□ أرى في كلامك مفارقة. ففي الوقت الذي تعبّر فيه ببراعة عن الإحباط الناجم عن إفلاس الدولة العربية وانكشاف عجزها ونقصها، تعتبر أن ذلك يجب ألا يقود إلى التخلي عنها، كيف يمكن تفسير هذه المفارقة والرهان المستمر على الدولة؟

ليس لدي أي رهان على الدولة. رهاني على المجتمع الذي كما قلت يفسر طبيعة الدولة وتطورها. وبشكل خاص ليس على الدول الوطنية أو القطرية التي وصفتها والتي تعيش أقسى أزماتها في منطقتنا، وذلك سواء أكانت تحديثية أم قهرية، من دون رسالة ولا هدف سوى خدمة أصحاب السلطة فيها. لكن هذا لا يعني أننا ينبغي أن نغسل أيدينا من الدولة ونقبل بالفوضى الشاملة. إن المطلوب إصلاح الدولة

في جميع الاتجاهات، من حيث هي دولة قطرية ومن حيث هي مؤسسات وأنظمة سياسية وقواعد عمل وممارسة للسلطة. فلا توجد مجتمعات من دون شكل من أشكال التنظيم الجماعي الثابت. ولا تشكل الفوضى حلاً أو جواباً على أزمة الدولة أو تحولها إلى دولة قهرية. فإذا كانت الدولة القهرية شر مطلق لأنها إعدام للمجتمع ولكل طاقاته، فإن الفوضى لا تقل عنها شراً. والدولة هي اليوم النموذج الوحيد لتنظيم المجتمعات. لكن مفهوم الدولة أصبح مفتوحاً اليوم على أفق التكتل الإقليمي. وأنا لا أكفُّ عن الدعوة إلى ضرورة تجاوز ضيق الدولة نحو الاتحادات الإقليمية، لأنني أعتقد أن الدولة الديمقراطية لا تعيش في البلدان الصغيرة والفقيرة. ومن دون الدولة الديمقراطية ليس هناك أمل في بناء الدولة وكسب التأييد الواسع لها. بالإضافة إلى أن هذه الديمقراطية أصبحت شرط تجاوز الدولة القطرية. ولا شك أن التطورات التقنية والفكرية الجارية التي نشملها تحت يافطة العولمة، تجعل من غير الممكن استمرار الحياة على الأرض من دون مراجعة التقسيم الراهن للحدود وبناء منظومة دولية أكثر اندماجاً وانفتاحاً وتكاملاً. وهو ما يستدعي تجاوز أكبر للسيادات الوطنية والاهتمام ببناء أطر جماعية للأمن وللتنمية وللتفاعل والتعاون. وربما يكون لحوار الحضارات مكانه هنا، أي في المساعدة على بلورة أخلاقيات جديدة تتفق مع الاندماج العالمي الجديد.

إذن أنا لست مع تقديس الدولة ولكن بالعكس مع أنسنتها وتأهيلها. فهي لا قيمة لها إلا بقدر ما تعبر عن المجتمع وتعكس مصالحه وقيمه. ولا يكفي حتى أن تكون الدولة ديمقراطية حتى تضمن المجتمعات العربية مستقبلها. أنا أقول إن علينا أن نتجاوز تضييقات الدولة القطرية وإكراهاتها سواء أكانت ديمقراطية أم قهرية.

فهي غير قادرة على حل المشاكل المتفاقمة. ومن أجل حل هذه المشاكل، لا بد من التوجه نحو بناء مجموعات إقليمية وفتح مفاوضات جماعية من أجل بناء نظام عالمي متوازن وعادل ومستقر. فأنا مع مفهوم التنظيم العالمي للعالم لا مع التنظيم القومي الضيق. ولا أعتقد أنه لا تزال هناك فرصة لإقامة دولة وطنية لم تقم حتى الآن.

□ هل أصبحت ترى الآن أن نموذج الدولة العربية الواحدة أصبح مستبعداً تماماً، وأن أقصى حالات التوحد العربي التي يمكن تحقيقها تتمثل في حالات التكامل الاقتصادي العربي ضمن منظومات ثقافية أو اقتصادية أو اجتماعية؟

لم أومن في أي لحظة بإمكانية تحقيق الدولة العربية الواحدة بالمعنى القومي الكلاسيكي، ولكنني دافعت باستمرار عن مفهوم الاتحاد العربي. وفي رأيي أن مشكلتنا في موضوع التعاون هو أننا وضعنا أنفسنا بين تطرفين : تطرف يراهن على تعميق سيادة الدولة القطرية وحرية حركتها المطلقة، وهو ما عبر عنه وجسده ميثاق الجامعة العربية، وتطرف آخر يحارب القطرية بالوحدة الاندماجية الشاملة على طريقة الوحدة المصرية السورية التي لم يكتب لها النجاح. والحال أن إمكانية تحقيق حلم الدولة العربية الواحدة قد زال منذ اللحظة التي قبلت فيها النخب المحلية أن تخوض حروبها الاستقلالية في كل دولة على حدة. والنموذج الصارخ الآخر، هو القبول بالحلول المنفردة في الصراع العربي الإسرائيلي. ومن هنا فأنا أعتقد أن الحل ليس في هذا التطرف ولا ذاك وإنما في بناء اتحاد بين الدول يحفظ للنخب الوطنية المحلية مصالحها الرئيسية، لكنه يفتح الباب أيضا أمام اندماج اقتصادي وسياسي وثقافي وأمني يضمن

للشعوب تنميتها وتحسين شروط حياتها ومستقبلها. وفكرة الاتحاد لا تحتاج لا إلى فلسفة قومية ولا إلى فلسفة قطرية معادية للقومية. إنها تقوم على فلسفة التعاقد والتكتل الإقليمي وهو ما يمكن تطبيقه بين شعوب وبلدان لا تنتمي إلى أمة واحدة ولا ثقافة واحدة. وهذا نموذج الاتحاد الأوروبي ورابطة دول جنوب شرق آسيا التي لا تتمتع بمزية اللغة أو الثقافة الواحدة.

ونهاية الدولة الواحدة مرتبطة هي نفسها بنهاية الحقبة القومية. فكما دلّت تجارب الحاضر العديدة لم يعد الاشتراك في لغة وثقافة واحدة وتاريخ ومعتقدات دينية متماثلة هو الدافع الرئيسي للتقارب والتعاون والتكتل، أو لم يعد مثل هذا الاشتراك كافياً لإقامة أسس للتعاون الدائم. إن أساس التعاون والدافع إليه هو تعظيم المصالح المشتركة للمجتمعات. مما يعني أن مصدر حركة التقارب والاتحاد بين الشعوب لم يعد موجوداً في الماضي وإنما هو في المستقبل، أي في طموح الأفراد إلى تحسين شروط حياتهم المادية والمعنوية والتوافق مع معايير عصرهم. فإذا وجدت النخب التي تفكر بمصالح المجتمعات وتسعى إلى تعظيم هذه المصالح من تأمين شروط حياة كريمة وإزالة الفقر والبطالة والقهر وتحسين مستوى التأهيل والتكوين المهني، لن تكون هناك أي عقبة في طريق التفاهم بل والاتحاد.

□ اعتبرت أن الدولة العربية الراهنة لا تملك رسالة، لا قومية ولا قطرية ولا حتى دينية، بالنسبة لبعض الدول التي تبنت الأيديولوجيا الاسلامية، وإنما رسالتها الحقيقية هي تأكيدها لنفسها وإيمانها بوجودها وأجهزتها أي بفعاليتها كأداة تنظيم وضبط وسيطرة. هل تعتقد أن الفكر السياسي العربي استطاع بلورة مفهوم نظري محدد عن الدولة العربية؟

أعتقد أن العقد الأخير على الأقل قد شهد سعياً جدياً من قبل الكثير من المثقفين والمفكرين العرب لفهم آليات عمل الدولة العربية الحديثة ونزوعها إلى الاستخدام المفرط للعنف لتحقيق أهداف مرتبطة بالقلة الحاكمة. هناك محاولات كثيرة للبحث والتفكير وتركيز كبير على المسألة السياسية وعلى مفهوم الدولة الديمقراطية وتطور أنظمة الحكم.

□ لكن هذه الدراسات ما زالت قائمة على التأمل النظري وليست منطلقة من دراسة علمية للواقع السياسي. فمثلاً الدراسات الأبرز عن سوريا هي ما كتبه باتريك سيل وفاندام وبيرتز وغيرهم من الباحثين الغربيين، وعن الأردن ما كتبه كينغ وغيره، وعن المغرب ما كتبه جيل بيرو وعن الجزائر ما كتبه أوليفييه روا.

نعم لا يزال العالم العربي يفتقر إلى البحث الميداني. فالموارد المكرسة لمثل هذا النوع من البحث تكاد تكون معدومة، كما أن مؤسسات البحث قليلة وضعيفة أيضاً وغير مزودة بالوسائل اللازمة. لذلك تسم أبحاث العرب التأملات النظرية. لكن هذا لا يقلل من أهميتها. ومعظم الباحثين العرب هم من المتطوعين والفدائيين الذين يضحون بأموالهم وأنفسهم لتأمين شروط البحث الدنيا. وضعف البحث العلمي الميداني في الموضوعات الاجتماعية في العالم العربي ناجم عن استهتار الدولة العربية بموضوع البحث العلمي وبالعلم الاجتماعي وبالمجتمعات معاً. وهي بلدان تنفق على البحث العلمي أقل من العديد من الدول الإفريقية الأفقر ولا يتجاوز معدل إنفاقها 0,02 بالمئة من ناتجها المحلي. فضعف البحث العلمي في العالم

العربي لا يعود إلى غياب المهتمين أو الباحثين الحساسين لمشاكلهم العامة، وإنما يعود إلى أن البحث بالأساس هو صناعة تحتاج إلى رعاية مؤسسية وموارد وتكوين وتأهيل. وكل ذلك من مسؤولية الدول والمؤسسات.

□ لاحظت في كتابك (المحنة العربية: الدولة ضد الأمة) أن النظم العربية قابلة لتغيير سياساتها من النقيض إلى النقيض، فنراها تنتقل من برامج اشتراكية إلى برامج انفتاحية ليبرالية من دون أن تشعر هذه النظم بضرورة الحاجة إلى تبديل الحكومة أو الأشخاص. هل يمكن اعتبار أن البنية الاستبدادية أصبحت كامنة وثاوية في هذه الأنظمة بحيث أصبحت تسأل عن استمرارها وبقائها دون السؤال عن شرعيتها وحاجتها إلى التعبير عن رغبات مجتمعاتها؟

النخب العربية الحاكمة لديها عقيدة وحيدة هي الاحتفاظ بسيطرتها، ومن أجل ذلك فهي مستعدة لأن تنقلب من النقيض إلى النقيض. ولا مانع لديها من أن تنقلب على مبدئها السياسي والاقتصادي وأن تغير جذرياً سياساتها وتحالفاتها الخارجية من دون أن تشعر بأي حرج.

نظام الطائفية ومشكلة الأقليات

□ أكّدت في أكثر من مرة أن مشكلة الأقليات في الوطن العربي هي بالأساس مشكلة الاغلبية، أي هي مشكلة النظام السياسي، وأن العداء للأقليات يزداد مع ازدياد حرمان المجتمع السياسي من بناء أغلبية سياسية. هل يشكّل هذا قاعدة عامة؟

نعم. إن بروز مشكلة الأقليات أو بالأحرى العصبيات الأقوامية أو العشائرية أو الطائفية هو دائماً تعبير عن إخفاق النظام السياسي في بناء وحدة وطنية، وبالتالي مواطنية فردية حقيقية. ومن هنا فإن مشكلة الأقليات لا تنفصل عن مشكلة الأغلبيات، أي أنها مرتبطة لا محالة بعطب في النظام السياسي الاجتماعي الذي يخص الجميع وبالتالي الأغلبية من السكان. فبقدر ما يكون النظام السياسي الاجتماعي الحديث ضعيفاً وغير متوازن يكون أيضاً غير قادر على امتصاص التوترات والتناقضات التي تختزنها كل المجتمعات، ويخفق بالتالي في دمج جميع الفئات والشرائح الاجتماعية في بوتقة واحدة كما يدفع جزءاً منها إلى التمسك بعصبياتها التقليدية ما قبل الوطنية. وأعني بهذا أن النظم الاستبدادية بقدر ما تخفق في تحويل الأفراد إلى مواطنين تعيد إنتاج الأقليات على نطاق شامل وتجدد في مفهوم الأقلية نفسه،

حتى يصبح المجتمع كله مجموعة من الأقليات المهنية أو الفكرية أو الدينية أو الاقتصادية. وجميع النظم الاستبدادية تميل إلى تكوين المجتمع الذي نطلق عليه اسم الأصنافي أي «الكربوراتي» حيث كل فرد ينتمي إلى صنف متميز عن الآخر ومختلف عنه ومعاد له.

وما يخلق العصبية الأقلية ويعززها هو في الواقع الأمر نفسه الذي يخلق العصبية عند الأقليات الأخرى داخل ما يمكن أن يسمى الأغلبية المذهبية أو الأقوامية، أعني ببساطة غياب مفهوم المواطنية الجامع بين الأفراد كافة، بصرف النظر عن الأصل والدين والمنطقة الجغرافية والمهنة.

ولذلك قلت إن التوترات الطائفية في العالم العربي ـ وهي حقيقية وقائمة فعلاً ـ ليست ناجمة عن التنوع المذهبي والتعددي في العالم العربي، أو لأن مجتمعاتنا مجتمعات فسيفسائية كما يقول المستشرقون، وإنما ناجمة عن غياب قواعد إجرائية سليمة لحل النزاعات العادية والطبيعية داخل المجتمع على الموارد، وبالتالي فهي تعكس سعي بعض النخب الضعيفة الموقع المادي والمعنوي إلى تعبئة العصبية الدينية أو الطائفية أو العشائرية. من أجل تحقيق أهداف اقتصادية وسياسية واجتماعية. فليست الطائفية التي نعرفها اليوم في العالم العربي من نمط التميز الديني التقليدى الذي عرفته مجتمعاتنا في الماضي، وإنما هناك استخدام أداتي للطائفية، أي استعمال للطائفية لأهداف غير دينية وغير مذهبية، وإنما بالدرجة الأولى سياسية تهدف إلى الحفاظ على السلطة أو انتزاعها من النخب المتمسكة بها من دون شرعية ديمقراطية، هي أساس الشرعية اليوم في كل المجتمعات ولكل السلطات. وهكذا أقول إن المشكلة ليست بالعمق مشكلة تعددية مذهبية وإنما مشكلة نظام سياسي واجتماعي.

□ هذا صحيح على مستوى النخبة، أما بالنسبة للفئات الاجتماعية فيبقى للدين دور رئيسي وحاضر وفاعل في العملية الطائفية، ولذلك فأنت لا تستطيع أن تنكر دور الدين في التجييش أو الحشد الطائفي.

أنا لا أنكر دور الدين، ولا أنكر وجود أناس متعصبين، لكن يمكن لهؤلاء أن يتعايشوا فيما بينهم كما في الغرب. وفي الولايات المتحدة، هناك جماعات متعصبة ومتدينة يطلق عليها (طوائف دينية) بالمعنى الحرفي للكلمة، أي مختلفة عن المجموع ومسلحة وذات أهداف عنصرية، ومع ذلك هذا لا يثير مشاكل كبرى، لأن النخب في النهاية لا تلعب اللعبة الطائفية. فما يحدد التجييش الطائفي ويؤججه لا يأتي من قبل الشعب وإنما من قبل النخب. وإذا التزمت النخب بعدم التجييش الطائفي، لن يحصل هناك نزاعات طائفية وإنما نزاعات سياسية. ولكن لاستسهال ربح المعركة، فإن بعض النخب تخون القاعدة السياسية أو الديمقراطية وتستخدم التجييش الطائفي كي تزيد من قوتها ووسائل الضغط على الأطراف الأخرى ، ونحن نعيش في بلدان لا تعترف السلطة فيها أصلاً بالديمقراطية وإنما تعيش على الاستخدام الأعمى للقوة والعنف أو القهر المنظم، أي على الحرب. وفي الحرب، بعكس السياسة، ليس هناك من يوفر أي سلاح إذا اعتقد أنه يمكن أن يقدم له مزيداً من القوة. والعصبية الآلية البدائية يمكن أن تكون أهم مصدر للعنف الأعمى وإلغاء السياسة وما تفترضه من محاكمات عقلانية. ولذلك نرى الاستخدام السياسي للدين، أي الطائفية وكذلك للعشائرية في كل النظم السياسية التي تسعى إلى ترسيخ توازنات لا تتفق وموازين القوى الاجتماعية والسياسية الحقيقية التي يمكن أن تعكسها العملية الديمقراطية الطبيعية.

□ أرى أنك حصرت الصراعات ذات الطابع الديني والمذهبي بالحقل السياسي، ولم تكترث لإرثها أو أصولها الاجتماعية التي هي عامل ومحدد رئيسي في الصراع الطائفي.

لأن أصل الصراع هو السلطة والنفوذ إليها وليس الاختلاف الثقافي والعقائدي. ومن دونها ليس هناك ما يمنع وجود مذاهب مختلفة إلى تعميق الحوار، كما حصل في حقبة ازدهار الدولة العربية الإسلامية، بين المسيحيين واليهود والمسلمين، بل وغيرهم من أصحاب الأديان غير السماوية، وليس بالضرورة إلى تعميق النزاعات الطائفية.

وهذا ما يفسر أنه، داخل الدين الواحد، هناك صراعات واجتهادات فكرية يمكن أن تتحول بسرعة إلى نزاعات طائفية. بل إن الصراع الطائفي الأعظم هو الذي يحصل داخل الدين الواحد، كما حصل بين أتباع الدين المسيحي وأدى إلى الحروب الدينية التي أدت هي نفسها كرد فعل إلى تطوير الفكرة والدولة العلمانية. وهو الذي حصل بين أتباع الدين الاسلامي بين السنة والشيعة والخوارج ودام قروناً عديدة ولا تزال آثاره باقية إلى اليوم.

الطبيعي أن يكون في داخل كل دين وعقيدة خلافات وتوترات مذهبية عميقة. وهناك تيارات من أقصى الراديكالية إلى أقصى المحافظة. وهناك من يكفّر الآخرين داخل المذهب نفسه. لكن هذا لا يخلق نزاعاً طائفياً وإنما يجلب توترات وصراعات وتنافس على الإعلام والظهور وكسب الساحة الفكرية وامتلاك المخيال الشعبي والرمزي للمجتمعات. وقد يكون هذا مثرياً للفكر ومحفزاً للمجتمعات. فالتنافس على احتلال الساحة الثقافية بالنشر والإبداع وحتى بالدعوة ليس سيئاً وإنما يشكل أسلوب العمل داخل

المجتمعات. وحتى داخل الفكر الحديث المسمى علمانياً هناك تنازع هائل بين الاشتراكيين والماركسيين والقوميين. من الممكن إذن أن نشهد تطور معارك كثيرة لتسويد مفاهيم في الدين والمجتمع والثقافة من دون أن يقود ذلك إلى النزاعات والحروب الطائفية، ولا إلى استغلال الدين لتحقيق مآرب سياسية تتعلق بالسلطة العامة. ولا أحد يعترض على أن يستخدم الدين ويستغل لتحقيق مآرب اقتصادية، وهو أمر قائم بالتأكيد في الكثير من الميادين. ولا يتأثر أحد في أن يستغل الدين من أجل تحقيق النفوذ والجاه الفرديين، وهو موجود أيضاً. بل لا أحد ينكر اليوم استخدام الدين واستغلاله في المعارك الوطنية الخارجية بما في ذلك النظم العلمانية نفسها. وقد استخدمت فرنسا العلمانية، المعادية بعنف للكهنوت، الكنيسة كوسيلة للسيطرة على المستعمرات الأفريقية. ونحن نبجل الإسلام الجهادي الذي يقف في وجه التوسع الاستيطاني الإسرائيلي. إن ما يطرح مشكلة حقيقية علينا، هو الاستخدام السياسي للدين في إدارة شؤون الدولة وتسييرها. ذلك أن هذا الاستخدام لا يحول دون بناء فكرة المواطنية المتساوية فحسب، ولكنه يدمر آليات عمل الدولة الحديثة، ويقضي على احتمالات نشوء نظام ديمقراطي حقيقي يفترض المساواة والحرية والعدالة والشفافية. ولذلك ترى أن مسألة الطائفية لا تطرح عندنا في الواقع إلا بالعلاقة مع مسألة السلطة وهذا بالضبط لأن نمط ممارسة السلطة في دولنا لا يزال يخضع هو نفسه لمنطق الطائفية سواء أكانت طائفية المذهب أم طائفية السياسة أم طائفية الصنف الاجتماعي الحاكم أم طائفية النخبة الحزبية المنغلقة.

□ هل المسألة الطائفية ذات ارتباط دائم بمشكلة الأقليات. بمعنى هل أن وجود صراعات طائفية يفترض حتماً وجود

أقليات عرقية أو دينية أو اثنية، أم أن المسألة الطائفية ذات تشعبات سياسية واجتماعية وتاريخية تتجاوز علاقة الأكثرية بالأقلية؟

المسألة الطائفية ليس لها علاقة بالأكثرية والأغلبية. فقد تنشأ الطائفية مع وجود أقليات شبه متساوية كما هو الوضع في لبنان. وفي هذه الحالة يؤدي شبه التوازن الطائفي إلى تعددية معترف بها ومضمونة، من دون إلغاء الطائفية، وتؤدي إلى منع أي طرف من السيطرة على الطرف الآخر وبالتالي إلى تعايش قلق بين الطوائف. لكن هذا لا يلغي احتمال اللجوء إلى الحرب الطائفية لحسم الخلاف الناجم عن الخلل في التوازن بسبب تغير بعض عناصر الوضع لأسباب داخلية أو خارجية.

□ ألا يُعيق ذلك تطوير نظام سياسي ديمقراطي تعددي وحقيقي؟

بالطبع، فالنظام السياسي اللبناني معاق حالياً. فهو نظام توزيع الحصص الطائفية على الطوائف وإلغاء احتمال تكوين مواطنية لبنانية حقيقية. والنظام القائم فرض على كل فرد أن يعمل في السياسة من خلال طائفته. فهناك نخب وقيادات طائفية تتقاسم المصالح فيما بينها وتسعى داخل كل طائفة إلى الحفاظ على موقعها الطائفي حتى تحتفظ بموقعها داخل الدولة. وينجم عن ذلك انعدام الحراك السياسي إلى حد كبير وتجميد الأوضاع وتكريس القيادات الأسرية والعائلية، وبالتالي تحييد الكفاءات وتجميد التحولات الممكنة داخل المجتمع المتحول إلى طوائف متناحرة. والواقع أن هذا النظام لم يعمل إلا لصالح تكوين نخبة طائفية متفاهمة تتقاسم موارد الدولة على حساب

المجتمع. وعندما تدخل في صراع وتنازع فيما بينها فإنها تستخدم الطوائف لتحقيق مواقع أقوى، وتدخل البلاد جميعها في حروب طائفية لكنها هي وحدها التي تخرج سليمة ومعافاة منها.

□ أعدت نشوء المشكلة الطائفية في البلاد العربية في كتابك (نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة) إلى خلل بنيوي في التفكير القومي الذي ساد في بداية القرن العشرين، ذلك أن الأيديولوجيا القومية عملت على تحقيق الدولة المتجانسة الواحدية، فكيف يمكن للفكرة القومية استيعاب المسألة الطائفية إذا كانت في مبدئها تنتهي إلى ترسيخ هذه المسألة؟

الأطروحة الرئيسية التي أدافع عنها في هذا الكتاب والتي تشكل محور تحليلاته هي ما ذكرته سابقاً، أي أن النزاعات الطائفية هي النتاج الطبيعي لغياب سوق سياسية حرة وشفافة، واستبدالها من قبل القوى الاجتماعية والنخب المتنافسة بسوق سوداء موازية تستخدم فيها جميع الأسلحة المحرمة رسمياً لربح المعركة الدامية والوحشية. الطائفية بهذا المعنى ليست سوى سياسة مزورة، إنها عكس السياسة. والمسؤول الرئيسي عن تعزيزها هو النظام السياسي القائم الذي لا يقوم في الواقع إلا على القوة والعنف والقهر. هذه هي الأطروحة الرئيسية. ولعلك فهمت من نقدي للنظام العربي نقداً للفكرة القومية باعتبار أن معظم النظم الحاكمة تتبنّى أفكاراً قومية.

ليس في بنية التفكير القومي الأصلي خلل يسمح بنمو الطائفية ولكن الصراع على السلطة هو الذي أدخل الطائفية في الممارسة العملية للسلطات التي قامت باسم القومية وساهم بالمناسبة في فسادها وانحطاطها السياسي والفكري معاً.

ومن هنا لا يوجد حل فكري أو نظري للمسألة الطائفية ولكن حل

سياسي. والنظام الديمقراطي بما يتضمنه من قواعد ثابتة وواضحة لتداول السلطة وتوزيعها وممارستها بطريقة سلمية، هو الوحيد الذي يسمح بتجاوز الطائفية، أي الذي يقلل من الحاجة إلى تجييش العواطف والعصبيات الطائفية، من دون أن يعني ذلك إلغاء التمايزات الدينية أو المذهبية، والتمييز الطائفي أو الأقوامي بين الجماعات. فبقدر ما نبني مفهوم المواطنة عملياً ونظرياً، نتغلب على مفهوم العصبية. ومن هنا لا تعني الديمقراطية الانتخاب فقط وإنما أيضاً العمل الجدي من قبل الدولة والمجتمع المدني على تطوير ممارسات الديمقراطية وتقاليدها بما تمثله من مشاركة متساوية ومساواة أمام القانون. وفي موازاة ذلك ترقية الوعي المدني على حساب الوعي الطائفي وتعليم الناس معنى الحرية والمساواة والعدالة والمسؤولية العمومية. فيتحول بذلك المجتمع من مسرح للصراع المنفلت على الموارد المختلفة إلى ساحة للتعاون والتضامن والمشاركة لتطوير شروط الحياة لجميع السكان معاً، وهذا هو معنى تكوين أمة. وإذا كان مفهوم المواطنية لم يدخل بعمق في مجتمعاتنا اليوم فليس ذلك بسبب وجود التمايزات الدينية والأقوامية وإنما بسبب نقص الممارسة والتربية المدنية المواطنيّة التي تحقق مفهوم أن الوطن للجميع بالتساوي. فالسلطة تمعن في التمييز للتغطية على آلية سيطرتها السياسية التي هي سيطرة بالقوة وفي ما وراء ذلك في تغييب الثقافة السياسية الحديثة والشعور بالمسؤولية.

□ أليس لنشوء الدولة القومية علاقة بمشكلة الأقليات؟

ذكرت في الكتاب الذي أشرت إليه بالفعل أن الأيديولوجيا القومية بقدر ما تميل إلى التشديد على تجانس الجماعة اللغوي والثقافي والسلالي تثير مشكلة الأقليات لأنها تتضمن نفياً لخصائص وهويات

جماعات لها تميزها اللغوي أو الثقافي أو الأقوامي. والأمثلة كثيرة على ذلك عندنا وفي أفريقيا وفي تركيا القريبة إلخ. لكن في الوقت نفسه لم يكن هدف الدولة القومية إلا تجاوز الانقسامات الطائفية والأقوامية، وحلها في دائرة الانتماء الواحد والأصلي للدولة. لذلك يمكن أن نقول إن في فلسفة الفكر القومي مفارقة عميقة، هي هذا النزوع العميق للمساواة بين الأفراد بصرف النظر عن اختلاف انتماءاتهم، وفي الوقت نفسه نفي خصوصياتهم الجماعية مما يعني احتمال التمييز في ما بينهم من حيث هم مجموعات متميزة، لصالح الجماعة الأكبر التي تفرض بشكل طبيعي وعفوي لغتها وثقافتها على الدولة الواحدة الموحدة. وقد شهد بناء الدولة القومية في العالم أجمع سياسات قهر للأقليات الثقافية وأحياناً إبادة لها. وربما ما كان من الممكن أن تتكون دولة المواطنين المتساويين في الحقوق والواجبات دون أن تمر بمرحلة صهر أو إلغاء التمايزات ما قبل السياسية في وعي الأفراد. فالخصوصية القومية الفرنسية مثلاً قامت على إلغاء الخصوصية البروتانية والباسكية والكورسيكية وغيرها إلى حد أو آخر. ولم ينشأ المواطن القياسي والواحد إلا بسبب موت أو تمويت الموالي الأقوامي أو الكنسي. لكن جاءت مرحلة الديمقراطية في ما بعد لتستفيد من تمهيد التربة هذا، وتكرس وجود وضعية المواطن وتضمن إعادة إنتاجها. فالقومية كانت في أوروبا مرحلة سابقة وممهدة للديمقراطية. أما في البلاد العربية فنحن لم نعرف القومية إلا من حيث هي حركة أو نزعة أيديولوجية، ولم ننشئ الدولة القومية أو الوطنية بالفعل. وهذا يفسر ربما المصاعب التي نواجهها في الانتقال نحو الديمقراطية التي تهدد بأن تكون ديمقراطيتنا القادمة أقرب إلى النموذج اللبناني منه إلى النموذج الأوروبي. لكن على جميع الأحوال لم يعد

هناك أي فرصة تاريخية لإعادة التجربة القومية الكلاسيكية. ونحن لسنا بحاجة إليها كي ننتقل مباشرة إلى الدولة القانونية والمواطنية.

□ الدولة الديمقراطية إذاً نقيض للدولة القومية.

ليست نقيضاً ولكن تجاوزاً. فقد صهرت الدولة القومية المجتمعات في بوتقة واحدة سمتها الأمة بعد أن كانت في جميع المناطق جماعات لغوية ودينية وسلالية متنافرة. واستخدمت في ذلك وسائل متعددة قهرية وتربوية عبرت عنها الدول المركزية وتعميم التعليم والخدمة العسكرية. ونشأ عن ذلك أفراد تجمعهم أهداف وغايات مشتركة وتربطهم بعضهم ببعض منظومات قيم واحدة. وهذا ما سعت إلى ترسيخه في الوعي فكرة القومية وأيديولوجيتها، أعني زرع الانتماء إلى جماعة واحدة بقوة في وعي جميع الأفراد، وبالتالي تأهيلهم للتماهي معها ولرؤية أنفسهم كجزء منها. لكن الديمقراطية فتحت آفاقاً أخرى قائمة على تعزيز الفردية والتمايز على أسس جديدة في إطار الوحدة التي خلقتها القومية، أي في إطار الأمة الواحدة. فلم يعد الانتماء إلى الأمة مجال فخر واعتزاز ولكنه أصبح مناط تأكيد للحقوق والواجبات المتساوية. كما لو أن الديمقراطية أعادت السيادة والمركزية إلى الفرد المواطن بعد أن كانتا مركزتين على الأمة أو الجماعة. وهكذا فتحت الديمقراطية اليوم من جديد إمكانية التمايز الجماعي أيضاً وقبول التمايزات الأقوامية والمذهبية باعتبارها جزءاً من الحريات العامة. وهذا ما تجسده التشريعات حول حقوق الإنسان والتي تنص على احترام الأقليات ولغاتهم وثقافتهم. فنحن نخرج هنا من القومية التقليدية لنقترب من الفكرة الكلاسيكية للدولة غير القومية أو الدول الإمبراطورية التي لا حاجة فيها إلى الارتباط بين حدود

المجموعة الثقافية وحدود المجموعة السياسية وليس هناك ضرورة لأن تكون الدولة مقتصرة على الشعوب المنتمية إلى ثقافة واحدة.

القومية والديمقراطية هما مفاهيم تاريخية متغيرة ومتطورة. ولا ينبغي أن نظل متجمدين على مفاهيم متحجرة أو أن نحجر المفاهيم ونبالغ في التركيز على مشمولات ثابتة ودائمة لها. ليس هناك شك في أن القومية التي عرفها القرن التاسع عشر لم تتحقق في أي مجتمع غير أوروبي، بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية، وأن جميع الدول الجديدة الناشئة قد عرفت سلطات وطنية مركزية لكنها لم تنجح، مع كل وسائل القهر والتدجين التي استخدمتها، في إلغاء التمايزات الجماعية الداخلية وخلق نسيج جماعي متجانس لغوياً ودينياً. كما أنه ليس هناك شك في أن الدول الديمقراطية الأعرق تسير اليوم نحو الاعتراف في ما وراء المواطنية المتساوية التي تشكل الجذع المشترك للعضوية في الجماعة الوطنية بحقوق خاصة بالجماعات نفسها. وتنظيم المجتمعات يتطور ويتغير بقدر ما تتغير حركة هذه المجتمعات وتوزع جماعاتها وهجراتها وبقدر ما تتغير أيضاً قيمها وأفكارها ومطالبها وحاجاتها. نحن هنا في عالم من الإبداع والخلق والتنوع والتعدد لا نهاية له لا يمكن اختزاله لا بمفاهيم جامدة وثابتة ولا بحقب تاريخية ثابتة ومنتزعة من سياقاتها الاجتماعية.

□ ترتبط المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات في الوطن العربي ضمن منظورك بالتحليل السياسي الاجتماعي للمجتمعات العربية، لكن هل ترى أن قدرتك التفسيرية لتحليل الأزمة الطائفية باعتبارها أزمة سياسية اجتماعية تستطيع أن تمدنا بأجوبة عملية. فمثلاً تقترح تشكيل الثقافة العليا كنموذج لحل المسألة الطائفية، لكن ذلك أشبه بالإجابة النظرية التي لا

تنطبق على الواقع لكون الثقافة العليا بحاجة إلى زمن تاريخي لتتشكل، لذلك وكأن منظورك يبتعد عن تقديم أجوبة راهنة لمسألة ملحّة؟

لا قيمة للفكر وللنظريات إلا بقدر ما تقدم من إمكانيات لفهم الواقع وبالتالي لتغييره. وأطروحتي حول الطائفية تعني ببساطة أنه لا حل للمسألة الطائفية من دون إعادة النظر في النظم السياسية القائمة وقواعد ممارسة السلطة وتوزيعها. وعندما أقول إن الطائفية ليست مسألة مذهبية ولكنها سياسية فأنا أفترض أن حلها لا يكون إلا سياسياً أو سياسياً أولاً وتربوياً ثانياً، بقدر ما يحتاج ترسيخ النظام السياسي الديمقراطي وإعادة إنتاجه إلى تربية مدنية جديدة ومختلفة عن غسل الدماغ الذي تقوم به السلطات الاستبدادية. وهنا فقط تدخل مسألة الثقافة العليا باعتبار أنها تعنى بتكوين النخب الاجتماعية الحاكمة وغير الحاكمة. إن إلغاء سوق السياسة الأسود أو الموازي، يحتاج إلى سوق شفاف وواضح ومستقر. لا يمكن القضاء على الطائفية إلا بخلق السياسة الديمقراطية كما لا يمكن القضاء على المولى الطائفي إلا بخلق المواطن السيد. وهذا يحتاج إلى ثقافة وتربية ووعي جديد، لكن يحتاج أيضاً إلى شروط حياة مختلفة، وبشكل خاص إلى علاقة سليمة مع السلطة التي تشكل العنصر الأساسي في تكوين المواطنية. وفشلنا في إضعاف الطائفية يعود إلى نقص الجهود التي بذلناها في ميدان السياسة والثقافة والاجتماع معاً لبناء المواطن أو لبناء وضعية المواطن للأغلبية الساحقة من البشر. فتركناهم يعيشون في وضعية التابع والمولى والمسكين والعاجز والقريب والمبعد والمهمش والمنبوذ والمعتقل والملاحق والمسجون.

إن مورد الطائفية الرئيسي ليس هو في الواقع إلا النظام القائم على

استخدام جميع الأساليب للسيطرة على الموارد الاجتماعية المادية والمعنوية على حساب الأغلبية وضد مصالحها. وإذا كانت النخب الراهنة تتصارع عبر الاستخدام المتزايد للرأسمال الديني في الصراع الاجتماعي فذلك لأنها هي نفسها لم تتكون تكويناً وطنياً ولا تلقت أي تربية مدنية، ولا تعرف معنى الوطنية بالرغم من التأكيدات المكرورة في جميع خطاباتها على الوطنية. لم يتم تكوين وطني حقيقي للمواطنين لا داخل المدرسة ولا خارجها. أما العواطف التي ربيت ويتم شحنها في أوقات الأزمات، وبشكل خاص في مواجهة الشعوب العربية بعضها لبعض، فهي ليست شيئاً آخر سوى عواطف الشوفينية السلبية والفقيرة بالقيم والمبادئ الأخلاقية والاجتماعية. إنها بعكس الوطنية لا تقوم على تدعيم علاقات التضامن والتكافل، وبالتالي المساواة والاحترام المتبادل بين الأفراد، ولكن على تعزيز مشاعر احتقار الآخر والتقليل من قيمته وتأكيد التفوق عليه. ولهذا نرى في العالم العربي نزعات شوفينية، تغذي بعضها بعضاً، يرى فيها كل شعب نفسه أفضل من الآخرين، ويضفي من خلالها على ذاته الصفات الإيجابية التي ينزعها عن الآخرين. هذا هو ميدان المنافسة بين اللبنانيين والعراقيين والخليجيين والسوريين والتونسيين والجزائريين والمصريين والسودانيين... إلخ.

□ هذا ينقلنا للحديث عن دور الدين في المجتمعات العربية، فأنت تعتبر أن الدين عامل رئيسي للتحريض على التغيير، كيف يمكن للجزء الأكثر حساسية ومحافظة في المجتمعات العربية أن يقود عملية التغيير؟

ينبغي القول أولاً إن التغيير لا يعني بالضرورة التغيير نحو وضع مثالي، وثانياً أن الدين ليس بالضرورة قوة محافظة ولكن الأمر يتوقف

على التأويل والتفسير. ففي المجتمعات العربية الجاهلية شكّل الدين ثورة حقيقية في كل المجالات العسكرية والجيوسياسية والسياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية والروحية. وكان أصل انقلاب تاريخي حقيقي في حياة الجماعة العربية. ومثّل الدين في عصر النهضة مرتكز هوية قوياً جداً، ساعد المجتمعات العربية على التجدد ومواجهة تحديات حضارية ربما كانت قد محيت من الوجود من دونه. وهو اليوم خميرة قوية في هذه المجتمعات للتطلعات القوية إلى السيادة والاستقلال والحرية والتنمية الإنسانية ورفض التبعية والاستلاب. وقصدي أن الدين، خاصة بالنسبة للمجتمعات التي لم تحقق تراكماً حضارياً كبيراً في عصر الحداثة مثل المجتمعات العربية، ليس عبادة فحسب ولكنه ثقافة وهوية وحضارة ومرجعية أساسية جماعية. ربما ليست هذه هي الوظيفة الأصلية للدين، ولكن هذا ما بقي منه اليوم بشكل أساسي. إنه تراث ورأسمال رمزي عظيم القيمة بالنسبة لمجتمعات ليس لها أي رأسمال رمزي آخر، ومهددة بالتسول الثقافي والحضاري. وليست الوظائف الجديدة للدين سلبية بالضرورة. فتمتع جماعة بشرية بموارد روحية مستقلة لا يمكن إلا أن يرسخ استقرارها النفسي ويعزز ثقتها بنفسها ويؤهلها بشكل أكبر كي تطمح إلى المشاركة في الحضارة، وبذل الجهد للارتقاء بنفسها وشروط حياتها إلى مستوى متطلبات عصرها. إن الدين يشكل هنا خميرة مهمة للتجدد الحضاري. وقد كان الإسلام هذه الخميرة بالفعل منذ القرن التاسع عشر وليس العكس.

بالتأكيد يمكن لهذا الدين أن يتحول أيضاً، في ظل ظروف نظام سياسي سيئ، إلى مرتكز لحركات معارضة متطرفة وعنيفة. وهذا ما عرفناه عبر التاريخ حين اعتبرت الفرقة الخارجية نفسها المسلمة

الحقيقية الوحيدة وكفّرت كل ما عداها، واتبعت مذهب الجهاد المستمر ضد المسلمين الآخرين. ويمكن للدين أيضاً أن يستخدم من قبل السلطات الرسمية لإضفاء الشرعية على سلطات قائمة ضعيفة الشرعية ولاشعبية وفاسدة، كما حصل في عهد الإمبراطورية الإسلامية. فالدين ليس مذهباً جامداً وثابتاً ولا رؤية موحدة وصلدة. فهو لا يوجد منفصلاً أو مستقلاً عن المتدينين وعن استخداماتهم المختلفة والمتباينة وأحياناً المتناقضة له. وهناك أشكال متعددة لاستخدام الدين، جزء منها يتوافق مع مطامح التغيير، سواءً أكان التغيير إيجابياً أم سلبياً، إصلاحياً أم جذرياً. وجزء منها يقود إلى المحافظة والتقليد وجزء ثالث يشجع على الفوضى والانفلات من أي قيد أخلاقي أو اعتبار إنساني كما فعلت الكثير من الفرق التي امتهنت القتل في عديد من مناطق العالم الإسلامي.

لا نستطيع أن نقول إذن إن الدين هو عامل تغيير بالمطلق ولا عامل محافظة وتقليد بالمطلق.

وبالنسبة للدين الإسلامي لا يمكن أن ننكر أنه لا يزال يشكل مورداً أساسياً من الموارد التي تدفع الأفراد للحركة والعمل والتغيير، بصرف النظر عن مضمون هذا التغيير. والقصد أن شعلة الرمزية الدينية لا تزال متقدة في قلوب قطاعات واسعة من البشر. مما يعني أن تجاهل أثره من قبل أي باحث اجتماعي لا يمكن إلا أن يقود إلى تقديرات وتحليلات خاطئة للأوضاع ومنها الأوضاع العربية الراهنة. وبالنسبة للأنظمة السياسية التي تواجه تحدي المعارضات الإسلامية على أنواعها فهي تخصص موارد كبيرة لاستيعابه واحتواء آثاره كي تحافظ على نفسها. ونحن أيضاً لا نستطيع ولا ينبغي لنا تجاهله، إلا إذا أردنا أن نبقى محشورين بين نار الحركات الإسلامية المتطرفة ونار

السلطات الاستبدادية معاً. ومصلحتنا ومصلحة المجتمعات العربية هي أن نشجع على أخذه في الاعتبار واستثماره الاستثمار الإيجابي في سبيل تعزيز مسيرة التحضر والتأهيل المدني والسياسي والأخلاقي. وهذا يتطلب منا التشجيع على تطوير الفكر الديني وتجديده كما حصل على يد الإصلاحيين، حتى يكون في متناول جميع الناس وفي خدمة التربية المدنية والأخلاقية. ولا شك أن التخلي عن الاشتغال على محور التجديد الديني أدى إلى نتائج سلبية سواء من خلال تشجيع الفراغ الذي تركه على نشوء حركات دينية متطرفة، أو دفعه المجتمعات إلى استخدام التدين كوسيلة لتبرير الانطواء على الذات والابتعاد عن الشأن العام وعن السياسة والإصلاح السياسي. وللأسف لا يلاحظ الباحثون من التطور السلبي الذي سيطر على الفكر الديني العربي، بسبب انعدام الاهتمام النظري به، إلا جانبه المتعلق بنمو حركات الإسلام السياسي. لكنهم لا يرون الجانب الأهم والأخطر الذي هو الانسحاب من السياسة والاستقالة العمومية والانكفاء على الحياة الشخصية والأسرية والتسليم للنخبة البيروقراطية المتسلطة. ويشكل هذا السلوك اتجاهاً لا يقل سلبية عن اتجاه التطرف السياسي لما يمثله من عائق خطير أمام بناء مجتمعات حديثة فاعلة وقادرة على التفاعل مع العالم.

□ لم يعرف الإسلام وجود كنيسة أو سلطة كهنوتية كما ظهر ذلك في المسيحية مما حوله إلى ساحة للمساواة وللحراك الاجتماعي السياسي في مواجهة الدولة، لكن ألا ترى بروز نوع من السلطة الدينية في الإسلام قد ظهر مع وجود تقاليد وامتيازات ترسخت عبر العصور ولعبت دوراً شبيهاً بدور السلطة الدينية؟

بالطبع. وقد أطلق هؤلاء على أنفسهم لقب (أهل الاختصاص) أي المختصين بمعرفة العلوم الدينية. لكن الفرق بينهم وبين السلطة الكهنوتية في المسيحية أنهم ليسوا مرجعاً ضرورياً للإيمان. فالمسلم ليس مضطراً بالضرورة إلى الأخذ برأيهم حتى يصح إسلامه، وإنما يأخذ بآرائهم على سبيل الاسترشاد. أما الالتزام بما تقوله سلطة الكنيسة فهو شرط للايمان أو إذا شئت ضرورة للمصادقة على صلاح عقيدة الفرد الذي يفقد إيمانه ورحمة ربه وعونه عندما يطرد من الكنيسة أو يلقى عليه الحرم. وليس الهدف من هذه المقارنة نفي وجود سلطة دينية إسلامية ولكن تبيان النقص الأنطولوجي الذي تعاني منه هذه السلطة والذي يجعلها فاقدة للسيادة في مواجهة السلطة السياسية، بالإضافة إلى حرمانها من الوحدة واتسامها بالتشتت والتنوع والتعدد حتى داخل البلد الواحد بل الحي الواحد. فالسلطة الدينية في الإسلام التاريخي العملي ليست غائبة ولكنها هشة وضعيفة الأسس بسبب افتقارها إلى السيادة أو السلطان الجامع وتفتتها وتعدد مصادرها، بحيث إن أي مسلم يستطيع أن يتحرر من فتوى فقيه بفتوى فقيه آخر. وهو ما عبر عنه المسلمون الأوائل بعبارة «اختلاف أمتي رحمة». بمعنى أنه يمنع الفقهاء من إخضاع المؤمنين لسلطان شامل، سلطانهم الواحد والحصري.

بالطبع حتى بالنسبة للكنيسة تغير الوضع اليوم مع تطور العلمنة في العالم المسيحي ولم تعد لسلطة البابا والهيئة الدينية قيمة أخرى غير القيمة الإرشادية. ولم يعد أحد يخشى أن يبتعد عن رأي البابا أو يخاف أن يفقد رحمة الله وعونه إذا فعل ذلك. وهذا هو الوضع عموماً بالنسبة للمسلمين الذين كانوا يستخدمون الفقهاء لاستخلاص فتاوى كان بعضها يماثل الحيل التي تلتف شرعاً على النص الديني

لتضفي الشرعية على مصالح مرسلة أو ضرورات تزيل المحظورات.

وهذا ما يفسر أن الإسلام احتفظ من الناحية الفقهية والتفسيرية بتعددية واضحة ومعترف بها حتى داخل المذهب الواحد نفسه. فصار هناك أدبيات كاملة لتخريج المواقف تخريجات فقهية.

وقد تطورت مؤسسة السلطة الدينية في الإسلام مع الدولة العثمانية التي ابتدعت منصب «شيخ الإسلام» ومفتي الديار. وقد ساهم هذا التطور في إخضاع السلطة الدينية والدين بشكل أكبر لمصالح السلطة السياسية. وتتطور هذه المؤسسة اليوم بشكل أكبر تحت تأثير الحركات المتطرفة التي تنزع إلى ترسيخ نوع من سلطة الوصاية الدينية عندما تسمح لنفسها أن تكفّر البعض وتفرض على الجميع الالتزام بتفسيراتها الخاصة لمقتضيات العبادة والدين. لكن هذا الموقف لا يزال يواجه معارضة شديدة داخل أوساط علماء الدين الإسلامي أنفسهم.

وحتى الآن لم ينجح أي فريق إسلامي في أن يفرض نموذج سلطة دينية وصائية تشكل وسيطاً بين المؤمن وربه. ولم تنجح أي سلطة دينية، مهما كانت قوتها، في أن تكون سلطة مستقلة تماماً عن الدولة، بما في ذلك في الجمهوريات الإسلامية الحديثة التي تلتحم فيها السلطة الدينية والسلطة السياسية. وهذا الوضع هو الذي يدعونا إلى إعادة طرح مسألة العلمانية بطريقة مختلفة عن الطريقة التي طرحت فيها في أوروبا والغرب عموماً. وهي تطرح عندنا، وينبغي أن تطرح في اعتقادي، في إطار توزيع جديد لمهام بناء الشأن العام بين أصحاب الاختصاص السياسية والدينية، أي في إطار إعادة تنظيم الفضاء العام بحيث تكون لكل سلطة اختصاصاتها ومهامها الواضحة واستقلالها بعضها عن البعض الآخر، وهو ما يعني أيضاً احترام كل فئة من فئات

النخبة الاجتماعية لاختصاصات الفئة الأخرى ومهامها وسلطتها. وهو شرط التعاون المنتج بينها لتكوين سلطة عمومية متسقة ومتفاعلة يشارك فيها السياسي والمثقف والتقني والصناعي والتكنوقراطي والإداري وعالم الدين معاً.

□ هل ترى أن مفهوم العلمانية ضمن الدائرة الإسلامية ممكن؟

باعتقادي، العلمانية، مثلها مثل المفاهيم الاجتماعية العديدة التي تحدثنا عنها، مفهوم تاريخي، وبالتالي متبدل ومتغير ويستخدم بمعاني مختلفة ومتغيرة عبر التاريخ وعند المجتمعات المختلفة. وهو مفهوم مرتبط بالتأكيد بمفهوم الحداثة من حيث هي عقلنة للكثير من النشاطات التي كانت خاضعة للدين، أي إعادة تأسيس هذه النشاطات وقياسها على مرجع العقل بدل النص. فعلى سبيل المثال كان القانون يستند كلياً، حتى عند اعتماده على الاجتهاد العقلي، إلى المرجعية الدينية. أما الآن فإن ثلاثة أرباع المواد القانونية التي تهم النشاطات التجارية والمدنية والدستورية والدولية والجزائية والإدارية معتمدة على الاجتهاد العقلي والمصلحة. ونحن نقبل بها بالرغم من أنها ليست مستمدة من النصوص وليس لها شرعية دينية. وهذا ما يُطلق عليه علمنة القانون أو جعله قانوناً وضعياً موضوعاً من قبل العقل الإجرائي.

ومثل ما حصل في القانون حصل في جميع الميادين الأخرى. فهناك عقلنة تاريخية حقيقية تحدث عنها ماكس فيبر من خلال الحديث عن إزالة الطابع السحري الإلهامي عن نشاطات عديدة بما فيها العلم والتعليم والإنتاج والعلاقات الاجتماعية والنفسية نفسها. فقد كان

لجميع العلوم ارتباط بالدين باستثناء ما بدا منذ البداية نشاطات قائمة على العقل والخدعة كالحرب. فعلم الحرب ، بعكس ما هو شائع اليوم من نظريات الجهاد، كان في الإسلام من العلوم التي لم ترجع بإسنادها إلى الدين والنصوص الدينية وإنما نظرت إلى نفسها كمسألة عملية وعقلية. وهذا هو مضمون الحديث الشريف: الحرب خدعة.

وفي عصرنا الحالي ابتعدت جميع العلوم بما فيها العلوم الدينية عن النص، وأصبحت تبحث عن سند لها في العقل الوضعي والنقدي. ومن هذه العلوم العلوم الاجتماعية التي نقيمها اليوم على مبدأ الخبرة المستمدة من العقل والتجربة الميدانية.

والواقع أن الحداثة نقلت العالم من مرجعيات دينية أساساً، أو عقلية مشرعنة بالدين، إلى مرجعيات عقلية مباشرة ومكتفية بسندها العقلي وسعيدة به لأنه يمكنها من مراجعة نفسها ونقد ذاتها وبالتالي من التطور والتحسين المستمر. بل حتى علماء الدين سقطوا اليوم في ما أسميه «العلمانية العملية» إذ أصبحوا ميالين إلى تأكيد الشرعية الدينية بالحجة العلمية أو بالتوافق مع معطيات العلم والخبرة البشرية. فهم يبرهنون على وجود الله وعلى صحة القرآن من تشابه بعض الآيات مع بعض المفاهيم والاكتشافات العلمية. أي أنهم يبحثون في العلم عن الشرعية التي يعتقدون أنها ناقصة أو ضرورية لتبرير الفرائض والعبادات والأحكام الفقهية. فهم يقولون إن العلم أثبت أن الصوم مفيد للعضوية، وأن غزو الفضاء مذكور في القرآن مسبقاً، وأن القرآن تحدث عن الذرة قبل العلماء، معتقدين أنهم يثبتون بذلك صحة الدعوة والرسالة الاسلامية. وهذا يعني في نظري أن علماء الدين هم أنفسهم تعلمنوا من دون وعي منهم وأصبحت معايير العلم الوضعي هي المعايير المرجعية في تفكيرهم الديني. وقد صدرت كتب كاملة

لتأكيد وجود مطابقة الاكتشافات العلمية الحديثة لما جاء في القرآن، وكأن كتّابها يريدون أن يثبتوا أن وجود النظريات العلمية في النص القرآني هو أفضل برهان على إعجاز القرآن ومصدره الإلهي. وهكذا يمكن أن نقول إن الآية انعكست تماماً اليوم. فبعد أن كان الدين في الماضي هو الذي يضفي الشرعية على العلم ويؤكد صلاح أطروحاته وراهنيتها، أصبح العلم هو الذي يضفي الشرعية اليوم أو يراد له أن يضفي الشرعية على الإيمان ويبرر الأخذ بقضاياه ومقولاته الدينية.

لكل ذلك أقول إن العلمنة هي عملية تاريخية موضوعية تتم باستقلال عنا وبصرف النظر عن وعينا لها أو عدم وعينا. وهي علمنة عملية تغير نظرتنا إلى الواقع والتاريخ من دون أن تعلمنا مسبقاً عن نفسها. وهي أقوى منا لأنها ثمرة معايير جديدة مفروضة على العالم كله في ميدان المعرفة والعلم والأخلاق معاً. وقد تعلمنت المجتمعات الإسلامية عملياً كما تعلمنت المجتمعات الأخرى بالصورة ذاتها. ولذلك فإن السؤال عما إذا كانت المجتمعات الإسلامية تقبل العلمنة أم لا سؤال أصبح من الماضي وأجاب عنه التاريخ نفسه وجوابه قائم في حاضر المجتمعات نفسها ولا حاجة إلى تكراره كثيراً.

لكن بالتأكيد أن هذه العلمنة العملية غير الواعية تختلف عن نوع آخر من العلمنة نسميه العلمانية، وهو عقيدة واعية ظهرت في فرنسا أساساً كرد فعل على التفاهم بين سلطة الكنيسة والسلطة القهرية المطلقة الملكية، وكان جوهرها استبعاد الكنيسة من الحياة السياسية وفصلها عن الدولة. وارتبطت العقيدة العلمانية أو الأيديولوجيا العلمانية بالدعوة لمحاربة السلطة الكنسية الكهنوتية والإكليركية، كمكمل لدعوة التحرر من الاستبداد. وانتشرت شيئاً فشيئاً في أوروبا وصارت تطمح إلى تحرير النشاطات العلمية وتحرير الفضاء العمومي

من كل أثر للكنيسة أو للأيديولوجيات الدينية. وكانت هذه النزعة في فترة من الفترات نزعة نضالية بالمعنى الحرفي للكلمة، حاولت أن تنشئ ما يمكن تسميته دين العقل بدل دين الإيمان.

لكن هذه الصورة الخاصة المتطرفة من العلمانية لم تجد مثيلاً لها في أكثر بلاد العالم. ولم تظهر التجربة التاريخية لشعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، بل لأمريكا الشمالية نفسها، أن هناك ارتباطاً حتمياً بين العلمنة العملية أو العقلنة وبين العلمانية الكفاحية الواعية. وفي معظم الحالات تطورت العلمنة من دون علمانية وأحياناً ضدها. وفي الولايات المتحدة لا أحد يشعر بالحرج في أن تكون في كل جامعة كنيسة خاصة بها للطلبة المؤمنين ولا أن يعلن المرشح للرئاسة انتماءه إلى هذه الطائفة الدينية أو تلك.

□ وجّهت في كتابك نقداً حاداً للعلمانية، فتارةً اعتبرت أنها مثّلت الأيديولوجيا التي استخدمتها النخبة من أجل السيطرة على المقاليد السياسية وتبرير الإبقاء على الاستبداد خوفاً من وصول الإسلاميين إلى الحكم، وتارةً ترى في العلمانية منطلقاً لإقامة دولة عقائدية لا تختلف كثيراً عن الدولة الدينية ولو كان على أساس مختلف. لماذا انتهى مفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر إلى مفهوم سلبي ولم يستوعب السياق التاريخي أولاً، ولم ينجح أيضاً في أن يُعطيَ لنفسه المسافة النقدية اللازمة لاختبار هذا المفهوم على أرض الواقع ثانياً؟

ينبغي التوضيح بداية أن النقد يعني عندي الكشف عن الاستخدامات المتعددة والمتباينة للمفهوم في السياقات الاجتماعية والتاريخية المختلفة. مما يعني أيضاً كسر صنمية المفهوم أو عدم

تحويل المفهوم إلى صنم جامد، له دائماً المعنى نفسه والاستخدام نفسه والوظيفة ذاتها. وهذا هو النقد الذي وجهته لمفهوم العلمانية وحاولت من خلاله أن أبين الاستخدامات الخاصة التي تعرض لها في السياق العربي الحديث، وبالتالي الكشف عن الخدعة التي تكمن أحياناً وراء استعماله والمصالح الخاصة التي توجه هذا الاستخدام وتتخفّى وراءه. وهذا ما أسميه النقد التاريخي الاجتماعي للمفاهيم. ففي اعتقادي أنه لا يوجد مفهوم في المطلق مستقل عن الاستخدامات المتعددة له، والعلمانية من هذه المفاهيم.

ومن فائدة هذا النقد أنه يساعدنا على التمييز في المفهوم الشائع بين المحتوى القاموسي الذي يعكس عادة الاستخدام الأول للمفهوم والمحتوى السياقي الذي يعبر عن صيرورته التاريخية. فالمفاهيم مخلوقات حية مثل البشر تولد وتتطور وتهرم وتموت من سوء استعمالها وتبدل وظائف أعضائها أو عجزها عن تلبية الوظائف التي كانت منتظرة منها ومرتبطة بها في الأصل. وقد لاحظت من هذا النقد أن عقيدة العلمانية، وهي كما ذكرت مختلفة عن العلمنة العملية، قد لعبت في السياق العربي الحديث الخاص دوراً مختلفاً عما كان لها في السياق الأوروبي الأصلي، وأن استخدامها قد تم لتحقيق أغراض مختلفة أيضاً. فمما لا شك فيه أن الفكرة العلمانية قد انتُزعت هنا من سياقها الخاص بتحرير السلطة السياسية من سيطرة الكنيسة ووصايتها، واستخدمت من قبل النخب العربية الحديثة في إطار الصراع الفكري السياسي بين أصحاب التحديث السريع وأصحاب الإصلاح أو أحياناً المحافظة. وهكذا تحولت العلمانية شيئاً فشيئاً إلى عقيدة ثانوية أضيفت إلى عقيدة الثورة والتغيير والتحديث بشكل عام في مواجهة تيارات الفكر العربي الآخر. ومع انحسار عقائديات التغيير والثورة

الاشتراكية والشيوعية والقومية الجذرية، ودخولها في أزمة عميقة، ارتد الفكر التحويلي الجذري العربي نحو عقيدة العلمانية بوصفها الجامع الفكري المشترك الجديد بين قوى التغيير والتحديث. وشيئاً فشيئاً تحول التيار العلماني في العالم العربي في العقد الماضي إلى مذهب خاص يطرح نفسه بديلاً عن مذاهب المجتمع، أو يضع نفسه في تنافس مع العقائديات السياسية الأخرى المنافسة وفي مقدمها عقيدة الإسلام السياسي. باختصار لقد تحولت الفكرة العلمانية إلى رأسمال رمزي لفريق اجتماعي يقف في مواجهة فريق آخر في الصراع على السلطة. فلا الفريق الأول يعني بها ما كانت تعنيه في الماضي من الارتقاء بالدولة فوق الصراع الفكري والأيديولوجي، أي تحويلها إلى دولة مواطنيها تدير مصالحهم الدنيوية تاركة للكنيسة ورجال الدين مهمة تحويلهم إلى مؤمنين وإدارة مصالحهم الأخروية. ولا الفريق الثاني المعادي لها يرى فيها مسألة إجرائية سياسية لا تؤثر على العقائد الفردية. فصارت عند الفريق الأول إعلاناً عن انتماء إلى طبقة نخبة قريبة من السلطة أو متماهية معها، وصارت عند الفريق الثاني رديفة للكفر والخروج عن الدين ومحاربته. وفي الحالتين تحولت إلى مذهب فكري بديل وغذت التنافس السياسي بين نخب سياسية متنازعة ومفتقرة إلى أي قاسم مشترك وطني، بدل أن تكون وسيلة لتجاوز الصراعات الأيديولوجية المختلفة، وبالتالي قاعدة أساسية لبناء دولة القانون والمساواة والحرية الفكرية والسياسية، أي الدولة السياسية الحديثة من حيث هي دولة تكوين المواطنين وتأهيلهم العلمي والتربوي لا دولة فئة خاصة تريد أن تفرض سيطرتها على المجتمع ككل من خلال تغيير عقائد أفراده جميعاً وأفكارهم.

وبقدر ما أصبحت العلمانية أيديولوجيا فئة من الفئات السياسية

التي تسعى إلى أن تدافع عن مواقعها أو تكتسب مواقع جديدة، لم يعد من الممكن النظر إليها نظرة نقدية لأن ذلك يمس بمركزها المعنوي. بل صار من الطبيعي أن تعمل على إغلاقه بصورة أكبر حتى يبقى رصيداً خاصاً بها ولا يختلط برصيد الفئات الأخرى. لقد جعلته أكثر دغمائية وصلادة. وبقدر إغلاقه أصبح مستحيل القبول من قبل الفئات الأخرى الواسعة وهو شرط استخدامه كسلاح ضدها وفي سبيل إدانتها وإظهار تناقضها مع قيم الحداثة والعقل والتقدم. هكذا تحولت العلمانية من أيديولوجيا تعبر عن فكرة تحرير الحقل السياسي من الهيمنة الأيديولوجية الدينية، إلى عقيدة تبرر إغلاق الحقل السياسي في وجه الجمهور الذي يظهر معادياً للعلمانية وقيمها العقلانية. لذلك قلت إن العلمانية استثمرت من قبل نخبة اجتماعية في الصراع على السلطة، ولم تتحول إلى قاسم مشترك يضمن استمرار النظام الديمقراطي والمشاركة الكلية لجميع الناس بصرف النظر عن مذاهبهم في الحياة السياسية كما كان بالأصل. ومن هنا أصبحت العلمانية أداة للتمييز بين قطاعات الرأي العام المسموح لها بالاقتراب من السلطة، وتلك التي ينبغي تهميشها وإبعادها بأي ثمن عنها. أي وسيلة لسد الطريق على الديمقراطية وتداول السلطة بصورة سلمية. وهذا السياق الاجتماعي والتاريخي الخاص الذي ميز استثمار فكرة العلمانية هنا واستخدامها من قبل الفئات الاجتماعية الجديدة الباحثة عن رصيد معنوي ورأسمال رمزي خاص بها ويبرر احتكامها للسلطة والاحتفاظ الدائم بها وتلك المعارضة التي استخدمته أيضاً لتجريد نخبة أو نخب السلطة من شرعية سيطرتها بتكفيرها واتهامها بالخروج عن الدين، هو ما يفسر أيضاً لماذا بقي هذا المفهوم مستعصياً على أي نقد تاريخي. فقد أصبح رأسمالاً رمزياً مقدساً عند نخبة معينة تماماً، كما أصبح

الدين المقدس رأسمالاً خاصاً بالنخبة المناهضة لها. وفي هذا الصراع الخاص جداً ضاعت القضية الرئيسية التي هي الدولة الديمقراطية التي تقبل عدم التدخل في تكوين عقائد الناس. فالإسلامي يريد أسلمتها والعلماني يريد علمنتها بمعنى نزع الإسلام عنها وتزويدها بأيديولوجيا العلم والعلمانية ونقد العقائد الدينية.

□ دعوت إلى استبدال مصطلح العلمانية لغموضه بمفهوم العقلانية السياسية، فهل يؤدي المفهوم الجديد الدور نفسه الذي يُطلب من مفهوم العلمانية تأديته؟

ليس لغموضه ولكن لإفساده بحيث لم يعد يدرك أحد من الأطراف المتنازعة ولا من الرأي العام حقيقة ما يرمي إليه كما ذكرت. فمن العرب من يعتقد أن العلمانية تعني إنكار الله والدين، ومنهم من يعتقد أنها تعني الحداثة والتحديث والتغريب، ومنهم من يعتقد أنها مساوية للإيمان بالعلم بدل الدين. وكل هذا جعل المفهوم غير صالح للاستعمال العلمي بقدر ما أصبح مختلط المعاني ومتباين الاستخدامات. فلم نعد نفهم منه شيئاً واحداً أو قريباً من أن يكون واحداً حتى نتحاور فيه ونتناقش في استخدامه وتطبيقه.

لكن كلمة العقلانية ليست في نظري هي البديل وليست كافية لتحل محل العلمانية. إن مفهوم الديمقراطية هي البديل الأصح اليوم لأنه يحقق العلمانية ويتجاوزها إيجابياً في الوقت نفسه بقدر ما يتضمن مساواة الأفراد بصرف النظر عن مذهبهم واعتقاداتهم أمام السلطة والقانون. فبينما تستدعي الديمقراطية حتماً الموقف العلماني أي مساواة جميع الأفراد بصرف النظر عن اعتقاداتهم، فإن العلمانية لا تعني بالضرورة الديمقراطية، بل من الممكن للعلمانية أن تكون رديفة

الديكتاتورية. فالديمقراطية تتجاوز وتصحح مفهوم العلمانية الذي أخذ يتراجع كثيراً في أوروبا نفسها لصالح الديمقراطية، خاصة وأن هناك اتجاهاً قوياً في بلدان العالم أجمع لتجاوز العداء بين الدين والسياسة والبحث عن سبل تعاونهما لتحقيق أقصى ما يمكن من التربية المدنية والأخلاقية.

□ تسمح الدولة الديمقراطية إذاً بالخروج من منطق الدولة العلمانية ومن خيار الدولة الدينية. هل تَحقُّق هذه الدولة مشروط بسياقات تاريخية واجتماعية معينة أم أن تَحقُّقها ممكن بوجود الإرادة السياسية؟

إذا نجحنا في خلق وعي عميق بالمساواة والعدالة وضرورة التنظيم العقلاني والتداول السلمي للسلطة، ودفعنا الجمهور إلى الشعور بشكل أكبر بالمسؤولية العمومية، وعملنا بجد ومسؤولية أيضاً على حل المسائل النفسية والسياسية والفكرية المعقدة التي نتجت عن عقود طويلة من التسلطية والشمولية في البلاد العربية، وإذا تعاونا جميعاً على تكوين قوة ديمقراطية اجتماعية حقيقية، فلن يكون أمامنا أي عائق يحول دون نجاحنا في بناء سلطة ديمقراطية.

صحيح أن الوصول إلى ذلك يبدو صعباً جداً في بعض البلاد العربية التي خضعت لنظم شمولية تدميرية ومخربة للهياكل والقيم والمؤسسات، إلا أنه ليس صعباً بالنسبة لمعظمها. ونحن نعرف أن هذه المجتمعات متواصلة بعمق ومتأثرة بعضها بالبعض الآخر. فإذا تقدم بعضها على طريق صحيح لن تتأخر الأخرى عن الالتحاق بها.

الإسلام والإسلام السياسي

□ إذا انتقلنا للحديث عن الحركات الإسلامية التي اعتبرت نفسها أنها تعبير عن النهوض للخروج من مأزق الدولة العربية الراهن، لكنها لم تلبث بعد فترة من الممارسة السياسية حتى تحولت هي نفسها إلى سبب من أسباب الأزمة في المجتمعات العربية. هل ينبغي أن نرى في ذلك مؤشراً على عقم أية تجربة سياسية في العالم العربي في ظل بنية استبدادية شمولية ومجتمعات غير قادرة على الفعل الاجتماعي، أم أن ذلك يعود إلى منطق الحركات الإسلامية نفسها؟

لا يوجد عقم في أي مجتمع. وإنما يرجع ذلك إلى طبيعة الحركات الإسلامية نفسها. فهي حركات لا تملك مشروعاً اجتماعياً ينسجم مع معطيات العصر ويمكن بالفعل أن يعيش. أما مشروعها الحقيقي فهو مشروع مقاومة واحتجاج واعتراض. ولأنها تفتقر إلى أي معطيات نظرية أو استراتيجية واقعية لبناء الدولة، لم تعرف، عندما وصلت إلى السلطة، التعامل من منطق الدولة العصرية ونزعت إلى بناء خلافة أو إمبراطورية قروسطوية في زمن الديمقراطية، مع اعتبار الخلافة زعامة دينية همها الوحيد تطبيق الشريعة، وليس لديها أي فكرة

عن المهام العديدة للدولة الحديثة. إن مشكلة حركات الحكم الشمولي، سواء أكانت علمانية أم دينية، أنها لا تميز الدولة التي هي دولة جميع المواطنين عن الحزب الذي يمثل فئة من الناس لها مصالح محددة واعتقادات خاصة، لكنها لا يمكن أن تفرض ذلك بالقوة على غيرها، وعلى الدولة. وهي تخلط بين العقيدة والإدارة، وتقود لا محالة إلى التمييز المخل بالقانون وبالعدالة وبالسياسة معاً بين فئات المواطنين، مشجعة أصحاب الولاء، مهما كانت سلبياتهم، على حساب أصحاب الكفاءة، مهما كانت مهاراتهم. إن منطلق فكرها جميعاً هو نظرية الحاكمية التي تعني، كما طورها المودودي ونقلها عنه سيد قطب ثم انتشرت عند الحركات الإسلامية، ترك التفكير في الدولة التي يشكل فسادها اليوم أساس جميع المشاكل كما يشكل صلاحها أساس العديد من الإنجازات والمكتسبات. فالدولة غير السلطة كما ذكرنا. وإذا كانت مشكلة السلطة هي مشكلة الشرعية الدينية أو الوضعية أو الديمقراطية، فإن مشكلة الدولة هي بناء المؤسسات العقلانية الموضوعية غير الشخصية والمشخصنة وغير المؤدلجة أيضاً القادرة على تأطير نشاط المجتمع وتنظيم شؤونه وتعظيم فعاليته ومردود جهده، وعلى تكوين الأطر الفنية والتقنية والإدارية وتأهيلها للقيام بذلك. إنها مجموعة مبادئ وقواعد عمل وأصول إجرائية لا علاقة لها بمسائل الإيمان ولكن بالفاعلية والقانون. وبقدر ما تنجح الجماعات اليوم في بناء دولة فعالة تعبر عن حاجات مواطنيها وتخضع في عملها لقواعد قانونية مضبوطة وتشجع الأفراد على بذل الجهد والنشاط، فإنها تحقق شروط الارتقاء المادي والمعنوي الأخلاقي بمستوى حياة شعوبها، وهذا هو أساس المدنية. أما التركيز على مسألة الحاكمية هل هي لله أم للبشر، فإنها لا تقدم

ولا تؤخر في مسألة بناء الدولة، ولكنها تشكل مصدراً لمحنة فكرية وعقائدية جديدة تلهي الجميع عن التفكير في الدولة كمؤسسة وضعية، أي من صنعنا نحن البشر وخاضعة في عملها لقواعد نحددها نحن ونجددها على أساس الموضوعية والعقلانية.

□ أنت ربطت في كتبك بين مفهوم الحاكمية الإلهية كما طرحه المودودي وتبعه فيه سيد قطب ومفهوم السلطان الكنسي المسيحي، عن طريق جعل مستوى العلاقة الدينية هو المستوى الوحيد في الجماعة لاستشفاف وتنظيم الممارسة الاجتماعية والحضارية.

عندما توضع الحاكمية الإلهية مقابل السيادة الشعبية تنتفي أي إمكانية لبناء دولة حديثة لأن ذلك يلغي بذاته ضرورة التفكير في الدولة نفسها. وعندما لا يصبح الشعب مرجع السلطات وإنما الفقيه أو الإمام أو أمير الجماعة الذي يستمد شرعيته من جماعته وحزبه وحركته، ويعتقد أكثر من ذلك أنه يعمل بتأييد من الله، إن لم يكن ناطقاً بشريعته ومنفّذاً لأحكامه، تنتفي كل فرصة لنشوء الحرية العقلية أو السياسية وأي شكل من أشكال الديمقراطية. وبالعكس، إن الثورة السياسية الحديثة تقوم أساساً على رفض إضفاء القداسة على السلطة من خلال خلطها مع حاكم يحكم باسم الدين أو يدعي الإلهام الديني بل حتى الإلهام العقلي. ذلك لأن مثل هذا التقديس لا يعني شيئاً سوى احتكار الحقيقة ومنع التفكير الجماعي في مسألة السلطة التي هي صلاحية اتخاذ قرارات تتعلق بحياة الجماعة. وهناك مفكرون إسلاميون كثر يرفضون فكرة الحاكمية ويؤمنون بأن التقليد الإسلامي يشير بالعكس من ذلك إلى أسبقية الجماعة وذلك حسب القول : من

خالف الجماعة وشق عصا الطاعة فقد مات ميتة جاهلية. فالحقيقة ليست موجودة عند شخص يدّعي الفهم الأصح للنص، خاصة وأن الاتصال بالوحي قد انتهى مع خاتم الرسل. الحقيقة موجودة عند جميع المؤمنين وبالأحرى في التفاهم في ما بينهم أو في توافقهم وإجماعهم. ومن الواضح أننا عندما نضع الحاكمية الإلهية مقابل السيادة الشعبية فنحن نضع أسس بناء دولة تدّعي العمل بوحيٍ من الله وبالتوافق معه، ولو بصورة غير مباشرة، لأنها تعطي الحقّ لفئة من المسلمين بل لأمير جماعتهم في التفسير الصحيح للدين وحرمان الآخرين منه. وعندما تدعي سلطة ما أنها تنطلق من الدين والقرآن وأن فهمها للقرآن هو الصحيح فلن يعود هناك أي إمكانية لا لمناقشتها ولا لمعارضتها ولا لمساءلتها حتى لو أخطأت. فهي تعمل بوحي معلن من القرآن. وفي هذه الحالة سنكون أمام سلطة دينية لا يمكن بأي حال ضبطها أو تطويرها أو تعديلها أو المشاركة فيها. كل ما تطلبه هو الانصياع لها وتطبيق ما تصدره من قرارات باعتبارها فتاوى دينية. ولا يمكن لهذا أن يقود إلى شيء آخر سوى دمار الدولة كمؤسسة موضوعية قانونية إدارية عقلانية. ليس لدى الإسلاميين تفكير جدي بالدولة من حيث هي أداة لتوحيد المجتمع وتنظيم مصالحه والتسوية بينها وإيجاد حلول سياسية وسلمية للنزاعات الطبيعية بين الجماعات المختلفة. إنهم يرونها فحسب من حيث هي عقيدة وقانون، وكل همهم هو استخدامها لفرض شريعة ينظرون إليها كما لو كانت قانوناً وضعياً ويريدون معاملتها معاملة القانون الوضعي الذي يميز عمل الدولة، لا معاملة الشريعة الإلهية المرتبطة بضمير المؤمن وإيمانه.

□ تصرُّ باستمرار على اعتبار الحركات الإسلامية حركات سياسية. وذلك لنفي البعد اللاهوتي أو الديني الذي تسم

نفسها به. كما أن بعض الباحثين لا يرى في نشأة الحركات الإسلامية إلا نتيجة لانحسار الفكر القومي واليساري، في حين تصرُّ الحركات الإسلامية على اعتبار نفسها نتيجة صحوة الفكر الديني وعودة الدين إلى حياة الناس. ألا يلعب هذا الطرح والطرح المضاد دوراً في تصوير المجتمعات وكأنها جزء من لعبة الأيديولوجيات المتناقضة ويجري وفقاً لذلك تناسي هموم المجتمع الاقتصادية والاجتماعية؟

لا أرى هناك أي علاقة بين تناقض الطروحات التي تعنى بتفسير أسباب نشوء الظاهرة الإسلامية الحديثة وتناسي هموم المجتمع الاقتصادية والاجتماعية. فنحن هنا في مستويين مختلفين تماماً للفعل: مستوى التفسير النظري ومستوى الممارسة السياسية. ثم إنني لا أفهم كيف يمكن أن يقود اعتبار الحركات الإسلامية ظاهرة سياسية، إلى تجاهل هموم المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، ولا كيف يحصل ذلك.

لكن مهما كان الأمر، أنا لا أعتقد أن الحركات الإسلامية هي نتاج فشل المشاريع القومية والماركسية. كما أنها ليست بالمقابل ثمرة صحوة دينية كما تردد هذه الحركات. بل أعتقد بالعكس أن بروزها هو حاصل التقاء الأزمة العميقة التي تمس النظام المجتمعي في عقائدياته وأسسه العملية من جهة، وتراجع الإيمان داخل النفوس من جهة أخرى، مقابل تنامي الاستثمار الهائل في السياسة التي هي، وليس الدين، أداة تنظيم المجتمعات الرئيسية في العصر الحديث. وهذا الاستثمار المبالغ فيه في السياسة، والمراهنة الكبرى على الدولة، هو الذي يميز إسلامية الحركات الكفاحية الراهنة بالمقارنة مع أشكال التدين الإسلامي العديدة الأخرى. قبل العصر الحديث كان

المؤمنون لا يراهنون على الدولة، ويكادون لا يرونها إذا لم تعترض طريقهم بالضريبة والحرب، وإنما كان رجاؤهم كلياً أو أساساً في الله واعتمادهم على العلاقات الأخوية والتربية الجماعية. طبعاً ما كان يمكن للفكرة الإسلامية الجهادية الراهنة أن تتحول إلى عقيدة سياسية رئيسية وغالبة لولا انحسار العقائديات القومية والاشتراكية التي فقدت صدقيتها بسبب إفلاس النظام التي ارتبطت به. فقد حفزها الفراغ الأيديولوجي من دون شك، فهي ليست إذن ثمرة إفلاس العقائد القومية والاشتراكية آلياً. لكنها كانت موجودة قبله كرؤى عقائدية سياسية ولم تخلق فيه أو بسببه. وبالمثل، لا أرى فيها أي صحوة دينية، ولكن بالأحرى انتصاراً للسياسة حتى لو جاءت معتمدة على الدين. فهمّ الاسلاميين ليس نشر رؤية جديدة للإيمان ولكن استخدام الدين للوصول إلى السلطة. وهو مضمون العقيدة السياسية لا الدينية. فقد أدت أزمة النظام المجتمعي العميقة، التي تفاقمت منذ السبعينات، إلى تراجع الثقة بالأيديولوجيات القديمة القومية والليبرالية والشيوعية والماركسية. وفي مواجهة المصاعب والتحديات المتكاثرة أمام مجتمعات فقدت البوصلة والقيادة الحكيمة معاً ولم تعد قادرة على الحركة جاءت القوى الإسلامية لتسد هذا الفراغ، ليس لأن المجتمع كالطبيعة لا يحب الفراغ، ولكن لأنه كان بحاجة إلى رؤية توجيهية. وكان الإسلام السياسي منذ بداية تكوين الدولة الحديثة في مطالع القرن الماضي، أحد تيارات الفكر السياسي المنافسة باستمرار. لقد فتح الفراغ الأيديولوجي القائم المجال أمام تمدد الحركات الإسلامية وصعودها وتحولها، مع التحاق الرأي العام الباحث عن خلاص بها، إلى التيار السياسي الأغلبي في المجتمعات العربية بعد أن بقي لعقود طويلة تياراً أقلوياً وأحياناً مهمشاً بالقوة. وقد اعتقد الرأي العام أنه

ربما كان بإمكان التيار السياسي الذي يستلهم التراث الديني أن يقدم حلولاً للأزمات العديدة التي يواجهها وفي مقدمها الأزمة الوطنية وأزمة الفساد وانهيار مؤسسات الدولة وخضوعها للعصبيات العائلية والقبلية والطائفية والتحلل الأخلاقي والاجتماعي المتزايد. وغذى هذا الاعتقاد ما ميز أعضاء هذه الحركات من جدية وتعلق بالأخلاق وغياب التركيز على المصالح الشخصية، سواء أكان ذلك نتيجة التربية الدينية أم نتيجة التهميش الطويل والبعد عن مراكز السلطة والمسؤولية. إن ما جعل الحركات الإسلامية شعبية بعد السبعينات هو أنها بقيت لفترة طويلة سابقة حاملة راية المعارضة والاحتجاج في مواجهة مغالاة السلطات والنخب القائمة على القهر والاستبداد، وأنها قدمت للرأي العام العربي حلاً أو ما يشبه الحل للأزمة الأيديولوجية انطلاقاً من نظرية العودة إلى نماذجنا التاريخية الإسلامية، أي إلى الرأسمال الوحيد الذي لم يُستنفد أو يُستهلك في الحياة السياسية الحديثة. وكان لسان حالها يقول إذا كانت النظريات والحلول الغربية المستوردة قد أخفقت في مجتمعاتنا فلدينا نحن عقيدتنا الثابتة والخالدة التي هي الإسلام، أو ما يمكن أن نستمد منه من نظريات وبرامج لتقويم النظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والأخلاقي. لكن جزءاً من الرأي العام، وبشكل خاص تلك الفئات الأكثر ارتباطاً بالسلطة والمسؤولية من النخب الإدارية والتقنية والعلمية والعسكرية، وجد في تطبيق مثل هذا البرنامج تهديداً للنظام بأكمله وللدولة وليس لمصالحه الخاصة فحسب. فوقف بعنف ضد وصول الإسلاميين إلى السلطة أو مشاركتهم فيها، ودخلت العديد من مجتمعاتنا العربية في ما أطلقت عليه اسم حقبة الحروب الأهلية الكامنة أو المعلنة.

ليس ما يثير النقاش اليوم في المسألة الإسلامية هو وجود هذه

الحركات وعقائدها السياسية. فهي موجودة منذ ثلاثينات القرن الماضي. وبقيت تشكل جزءاً ثابتاً من المشهد السياسي والاجتماعي والفكري العربي عبر أحزابها وجمعياتها الخيرية ونوابها. وكل هذا طبيعي ودليل صحة وسلامة، إذ لو لم تكن موجودة لكانت هناك مشكلة، ولكان علينا أن نشك في أنفسنا وبعدنا الديني والحضاري والثقافي الإسلامي. إن ما يجعل المسألة الإسلامية مسألة راهنة وحساسة هو تحول هذه الحركة فكراً وعملاً إلى حركة أغلبية بعد أن كانت أقلية، أي هو ما سميناه المد الإسلامي. هذا غيّر الوضعية السياسية والفكرية تماماً. والسبب هو أن هذا المد لم يحصل بسبب إيمان الناس المفاجئ أو الصحوة الدينية كما يقول الإسلاميون، ولو كان كذلك لما خاف أحد لا داخل السلطات العربية ولا خارجها، ولكنه حصل لأن هذه الحركات الصغيرة، بقدر ما بقيت خارج النظام المجتمعي القائم في العقود الماضية، نجحت من دون جهد تقريباً في استقطاب حركات الاحتجاج الاجتماعي جميعاً. وبهذا أصبحت قوة معارضة حقيقية أو المعارضة الرئيسية للنظام. والحرب المعلنة ضدها في الخارج والداخل لها سبب رئيسي هو هذا الاستقطاب بالذات الذي يجعل منها قوة تغيير فعلية، حتى لو لم يكن لهذا التغيير بالضرورة منحى إيجابي. وهو السبب نفسه الذي كان وراء الحرب المعلنة على الحركة العربية وعلى الناصرية في الستينات والسبعينات. وما كان بإمكان الحركة الإسلامية أن تعرف المد الكبير الذي شهدناه لو لم يكن النظام المجتمعي في أزمة عميقة تجعله يرمي على أطرافه باستمرار، على اتساع حقول التهميش الفكري والسياسي والاقتصادي، بفئات اجتماعية متزايدة تعاني من الفقر والبؤس والذل والاحتقار ليس لديها أي أمل بالخروج من الوضع الذي وجدت نفسها فيه. إن المد

الإسلامي، وليس الفكرة والحركة الإسلامية، هي بنت الحداثة المجهضة لا التراث، وهي مستمرة، وسوف تستمر، ما دامت إعاقة الحداثة وإجهاضها مستمرين.

السؤال الآن هل نجحت هذه الحركات في أن تقدم مخرجاً للأزمة المجتمعية أم ساهمت في تعميق الأزمة؟ وهل يساعد البرنامج الإسلامي المقترح على تحقيق الأهداف المعلنة، بل هل هو قابل بالفعل للتطبيق؟

من دون الحكم على المستقبل، يمكن القول إن حصاد العقدين الماضيين من عمل هذه الحركات على مختلف تياراتها لم يدفع كثيراً في اتجاه إخراج المجتمعات العربية من أزمتها التاريخية الفكرية والسياسية، ولكنه ساهم في الكثير من الأحيان، بسبب الصراعات التي أثارها، في تعميق زعزعة الاستقرار وتفاقم الأزمات. ومن الممكن أن تهدد هذه الحركات بدفع المجتمعات العربية في المستقبل، بشكل أكبر مما حصل حتى الآن، إلى مواجهات دامية مع المجتمعات الصناعية والغربية خاصة، وذلك بقدر ما ستدفع الحاجة إلى التعويض عن الفشل في الاستيلاء الفعلي على السلطة بعض تياراتها إلى توجيه نشاطاتها نحو الخارج والقيام بعمليات ذات طابع حربي. لقد فجرت الحركة الإسلامية التناقضات العميقة التي تراكمت في العقود الماضية، سواء أكان ذلك داخل المجتمعات أم بينها أم داخل الوعي العربي والإسلامي نفسه. وكانت حالة الجزائر النموذج الحي لذلك. وهي تهدد الآن بتفجير التناقضات العميقة القائمة والكامنة أيضاً منذ قرون بين العالم الإسلامي كحضارة وكيان ومعسكر الغرب الأوروبي الأمريكي.

□ تُرجع الحركات الإسلامية والحركات العنفية عموماً إلى كونها جزءاً من عمليات التهميش والاستلاب التي خلّفتها الحداثة أثناء تطبيقها في المجتمعات العربية، وبالتالي فالإشكالية هنا ثقافية واجتماعية ويكاد يكون جزءٌ منها سياسياً. لكن الحركات الإسلامية تطرح نفسها كرافضة لفلسفة الحداثة وقابلة لبعدها التقني، أي أنها تستثمر الحداثة عملياً في حين ترفضها فكرياً. بمعنى آخر حتى لو فرضنا أن الحداثة نجحت في المجتمعات العربية، فإن الحركات الإسلامية ستبقى رافضة لخطابها ذي المنشأ الغربي.

لو نجحت الحداثة، أي لو زال تهميش القطاعات الكبيرة من المجتمع، وتوقف احتقار الإنسان من قبل النظم القائمة المدعومة صراحة أو سرا من الغرب، وعم قانون الحريات السياسية والفكرية والقضاء النزيه والمساواة بين الناس، وتطورت القاعدة التقنية والعلمية للاقتصاد بحيث يمكن استيعاب ملايين العاطلين عن العمل وخلق الأمل لدى الأجيال الجديدة، وتحسن مستوى الخدمات التعليمية والصحية والاجتماعية، لو حصل هذا كله فلن تكون هناك حركات إسلامية مهددة للسلطة وسائدة، ولكن مجرد أحزاب سياسية صغيرة كما هو الحال في المجتمعات الحديثة كلها. ولا يهم في هذه الحالة إذا بقيت هذه القطاعات الصغيرة من الرأي العام العربي رافضة للحداثة أو مؤيدة لها. المشكلة هي في الوصول إلى هذه الحداثة المفقودة والمنشودة، ليس بالمعنى الأدبي والفني والفكري، كما تستخدم عندنا عادة، ولكن بالمعنى العملي الذي تحدثت عنه للتو، أي المادي، الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. الحركات الإسلامية ليست هي التي تعيق الحداثة ولكنها تشكل التعويض الوحيد عنها. إنها، بالنسبة

للرأي العام، العزاء عن فقدانها، وليس في العزاء إحياء لميت ولا تعويض لفقيد.

أنا لست ضد تيارات الفكر الإسلامي أبداً. فهي تشكل في نظري رافداً أصيلاً وأساسياً في الثقافة العربية الحديثة، ومن دونها ستفقد هذه الثقافة الكثير من حيويتها وعمقها وتوترها الذي يدفعها للتجديد والإبداع. لكنني لا أعتقد أن تجسيداتها السياسية أو الحركات السياسية الناشئة في حضنها والتي تستلهم طروحاتها، تملك، على الأقل حتى الآن، حلاً للأزمة المجتمعية العميقة التي تعيشها المجتمعات العربية بسبب انهيار مشاريع تحديثها في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لكن ليس هناك ما يمنع هذه الحركات أن تتطور وتطور فكرها السياسي في المستقبل وتتبنى القاعدة الديمقراطية (هذا حصل إلى حد ما في تركيا). وعندئذ سوف تلعب من دون شك دوراً أساسياً في إعادة البناء الاجتماعي والسياسي والأخلاقي العربي، وفي إخراج مجتمعاتنا المنهارة من أزمة ضياع الوجهة والهوية وانعدام الآفاق ونقص القدرات والعجز عن مواجهة التحديات الخارجية والداخلية، وبالتالي من التمزق والقلق وانعدام الاستقرار وانفلات النزاع والصراع في كل اتجاه.

□ تطرح الحوار بوصفه استراتيجية وطنية كونه يمثل برأيك الباب الأمثل للخروج من مأزق التحارب والصراع القائم بين التيارات والتلوينات الأيديولوجية. وعلى فرض أنه قد تم تذليل عقبات الحوار رغم صعوبتها، ألا ترى في الحوار جزءاً من عملية التهدئة فقط ولا يمثل مخرجاً لمأزقٍ عصَي على القول النظري وبحاجة ماسة إلى الفعل العملي؟

قلت إن علينا أن نميز بين مستويين، مستوى التحليل النظري ومستوى العمل والممارسة. الحوار هو من تلك المفاهيم العملية التي تهدف إلى تحريك الأمور، وهو يتخذ أهميته في نظري في الوضع العربي الراهن من عدة اعتبارات. الأول هو أن المجتمع قد حرم خلال نصف قرن تقريباً من النقاش والتداول في أموره العامة بسبب أنظمة القمع والرقابة وإلغاء حرية التعبير أو تقييدها. وهو بحاجة كي يطور أفكاره ويبلور صورة المستقبل ويوحد تفكيره ورؤيته إلى تواصل حقيقي لا يحصل من دون الحوار. وإذا أردنا تكوين رأي عام ديمقراطي فلا بد من ضمان إمكانية التواصل والحوار والنقاش بين أبناء المجتمع حول معنى الديمقراطية وبرنامجها وكيفية تحقيقها وقيمة الأخذ بها. والأمر الثاني هو أن مجتمعاتنا اليوم تعيش، كما ذكرت، أزمة عميقة وحادة ومستمرة وتتقاذفها تيارات متناحرة ومتصارعة وهي كالبركان الذي يمكن أن ينفجر في أي لحظة. وليس هناك من وسيلة لتجنب السقوط في الصراعات الأهلية والانتفاضات الدموية اليائسة سوى السعي إلى تطوير الحوار بين الأطراف وامتصاص التوترات الطائفية والمذهبية والعشائرية والجهوية في سبيل تطوير مواقف إيجابية عند الجميع قائمة على البحث الجماعي عن قواسم مشتركة ونقاط التقاء. والأمر الثالث ناجم من أن النخب والأنظمة القائمة تراهن في سبيل الاستمرار في السلطة على استراتيجية تفتيت المجتمع ودفع عصبياته واحدتها في وجه الأخرى ومنع التواصل والتفاهم على قاعدة فرق تسد. وبتشجيعنا فئات الشعب المختلفة على الحوار، وليس فقط الأنظمة والنخب المعارضة، نحن نحاول في الواقع ما نستطيع، ولو كان ذلك في حدود ضيقة، أن نخرجها جميعاً من مرابضها المخندقة فيها ونحثها على الخروج من منطق الحرب والمواجهة للدخول في

منطق السياسة. ولعل التداول في الكلام يكون مقدمة للتداول في مسألة السلطة. الوصول إلى أسلوب الحوار يشكل هدفاً سياسياً استراتيجياً. فإذا نجحنا في كسر جدار الصمت الذي تحتمي فيه النخب المختلفة والمتنابذة، السياسية والثقافية والاقتصادية والإدارية والتقنية والعسكرية، وأجبرناها على التفاوض والحوار فكأننا أكرهناها على الاعتراف بالمجتمع وبحقه في مساءلتها. نحن لا زلنا خارج السياسة تماماً والمنطق الذي يحكم نظمنا المجتمعية هو منطق الحرب. وإذا لم ننجح في تفكيك منطق الحرب، فإن مجتمعاتنا قادمة على انفجارات جديدة، أو استمرار الحرب الكامنة أو العلنية في بعض المجتمعات ومن وراء ذلك الخضوع للقوى الأجنبية. لذلك فنحن نبذل كل جهدنا لتطوير الحوار. ليس من المؤكد أن ننجح، لكن هذا لا ينبغي أن يثنينا عن عزمنا ما دمنا نعتقد أن طريق السياسة لا طريق الحرب هو سبيل الإصلاح. إذا خسرنا نكون قمنا بواجبنا فحسب. نحن لا نؤذي أحداً بالحوار ولا نحد من حرية أحد في التصدي للمشكلة بوسائل أخرى إذا أراد، كما لا ندعو من ورائه إلى العنف والحرب من أي نوع كان.

◻ يخطىء الكثير من الباحثين في قراءة الحركات الإسلامية حين يتم إجمالها في خانة واحدة، بالرغم من وجود اختلافات جوهرية سواء على مستوى الممارسة أو على المستوى الفكري. كيف تنظر إلى أداء هذه الحركات؟

لو نجحت النخب العلمانية في تطوير حوار ما مع الحركات الإسلامية المعتدلة لكان من الممكن دفع قسم منها نحو خيارات أكثر ديمقراطية. ولو نجحنا في ذلك لكنا ربحنا جزءاً كبيراً من الرهان وجنّبنا مجتمعاتنا الحروب الأهلية المدمرة التي عرفتها. أنا أؤمن بأن

الحركات الإسلامية متعددة الاتجاهات والميول ومتباينة، ولا أستبعد أيضاً إمكانية قيام حركة إسلامية ديمقراطية وأشجع عليه بكل الوسائل، فهذا شرط ضروري لكسب معركة الديمقراطية نفسها. وأعتقد أن التجربة الأليمة لبعض الحركات الإسلامية سوف تدفعها لإعادة النظر في استراتيجياتها ومفاهيمها السياسية. وبعض المفكرين الإسلاميين بدأوا يعيدون النظر فيها ويتحدثون الآن عن الديمقراطية بشكل جدي وليس تكتيكي. وهذا لا يمنع أيضاً وجود قسم منهم تبنّى ذلك فقط لأغراض تكتيكية. ولكن هذا يشكل أيضاً خطوة نحو الخروج من منطق القتال والمواجهة. وهناك حركات إسلامية متطرفة خسرت الرهان الوطني وتميل أكثر فأكثر إلى نقل المعركة إلى الساحة الدولية دون تحقيق أي نتائج إيجابية حتى الآن. كما أن هناك تيارات إسلامية محافظة وأخرى صوفية لا تهتم إلا بالتجربة الشخصية. من الخطأ أن نوحد بين كل التيارات الإسلامية، لأننا لو فعلنا ذلك لضحينا بفرص كثيرة لتعزيز قوى الديمقراطية وفرص تحقيقها في البلاد العربية.

□ ألم تراهن في وقتٍ ما، أو هذا ما يعتقده البعض، على الحركات الإسلامية لتأسيس وضع سياسي جديد في المجتمعات العربية لا يكون قائماً على واحدية النخبة، ويفرض التعددية، وربما في المستقبل يضع مسألة تداول السلطة موضع البحث لأول مرة في السياسة العربية الحديثة، في حين لم تكن المعارضة الكلاسيكية العاملة في إطار النظم القيمية العلمانية أو الوطنية المشتركة تلغي في نظرك إمكانية الاقتسام الممكن للسلطة بين أطراف نخبة واحدة؟

لم يكن هذا موقفاً ولكنه كان تحليلاً. ولا يزال هذا التحليل صحيحاً إلى اليوم. فالحركات الإسلامية التي تمثل حركات معارضة

من خارج النظام وضعت لأول مرة النظم أمام تحدي تداول السلطة وتحدي التعددية. وذلك لا يتضمن أي مشاعر تفاؤل أو تشاؤم ولا ينطوي على أي رهان. إنه يشير في إطار غياب أي قاعدة للحوار إلى التفاقم المتوقع في الأزمة. وهذا يعني باختصار، وهو ما كنت أركز عليه، أنه لن يكون هناك خيار لنا إلا البدء بتفكيك النظم الشمولية والانتقال الواعي والمدروس إلى الديمقراطية، أو تخليد الحرب الأهلية. وهو ما حصل بالفعل. لقد شكل بروز الحركات الإسلامية تحدياً بنيوياً للنظام الشمولي من دون شك. لكن التحدي لم يقد ولا يقود بالضرورة إلى سلوك إيجابي من قبل الطرف الآخر ليزيد فرص إقامة نظام ديمقراطي بالطرق السلمية. ولم يكن هذا في ذهني عندما كتبت ذلك أيضاً. لكن هذا هو التاريخ، والتاريخ لا تصنعه الأوهام والأفكار. فالسلطة الاستبدادية لا تسمح بنشوء معارضة ديمقراطية ولكن تشجع على ظهور معارضة مماثلة لها. والحركات الإسلامية ليست في رأيي من الناحية السياسية والأيديولوجية سوى مقلوب السلطة كما هي موجودة في النظم العربية، أي مشروع سلطة شمولية مناقضة.

□ بعد 11 أيلول، ألا تشعر أن ذلك فرض على المجتمعات العربية والإسلامية أن تُعيد النظر في علاقتها بالإسلام على أسسٍ جديدة مختلفة، وأن الخطاب الإسلامي حتى المعتدل منه وصل إلى مأزق حقيقي؟

أعتقد أن إعادة النظر بالفكر الإسلامي وتجديد هذا الفكر وإصلاح العمل الإسلامي أيضاً كان يجب أن يتم قبل 11 أيلول 2001. فهو يهم في الدرجة الأولى المجتمعات العربية بصرف النظر عن آثاره على المجتمعات الأخرى. فأحداث 11 أيلول هي بعض نتائج الأزمة التي

نعيشها نحن. لكن مجتمعاتنا هي التي عانت ولا تزال من آثارها المدمرة وقضى في الحروب الأهلية الإسلامية العلمانية السلطوية مئات آلاف البشر معظمهم من الشباب.

□ ما أقصده أن 11 أيلول/سبتمبر 2001 شكّل لحظة مهمة فيما يتعلق بشغف العالم الغربي بالإسلام، في حين اعتبر الخطاب الإسلامي أن ذلك جزء من حملة دولية على الإسلام، ولم يفكر للحظة أن يراجع نفسه باعتباره المسؤول والمعني أولاً وأخيراً.

أعتقد أن حركات الإسلام السياسي والرأي العام الإسلامي بأغلبيته، كانوا حيارى في موقفهم من أحداث 11 أيلول/سبتمبر. فبسبب عداء قطاعات كبيرة من الرأي العام العربي وحتى الأوروبي والعالمي للسياسات الأمريكية الهيمنية، بدت العملية للكثيرين وكأنها رد فعل على سياسة الغطرسة الأمريكية، ولم يدركوا نتائجها وعواقبها البعيدة. وبسبب استمرار السياسات الأمريكية في الشرق الأوسط لا تزال ردود الأفعال هي التي تتحكم بالرأي العام العربي، بما في ذلك الإسلامي. مما يجعل من الصعب على الحركات الإسلامية، التي وضعت نفسها في موقع المدافع عن المصالح الإسلامية والعربية، أن تعتبر هذا الحدث نقطة لمراجعة الذات والاستراتيجيات المتبعة، وأن تفكر من منطلقات جديدة تساهم في تعزيز شروط بناء النظام العالمي على أسس ديمقراطية وقانونية. لكن الحركات الإسلامية ليست الوحيدة التي لم تراجع نفسها، إنما العرب جميعاً، وبشكل أكبر النظم العربية التي لم تدرك هي نفسها مغزى الحدث وعواقبه بالنسبة للمنطقة ككل. بل حتى الولايات المتحدة أيضاً لم تعتبرها نقطة لمراجعة سياساتها والتساؤل حول السبب، بل استغلت الحدث لتمعن في

سياسات الغطرسة والانفراد بالقرار العالمي والسيطرة الدولية. لم تدفع أحداث أيلول 2001 إلى تحسين العلاقات الدولية ولكنها أدت بالعكس تماماً إلى تفجير التناقض بين العرب والأمريكيين، معمقة إرادة السيطرة والاستخدام المضاعف للعنف من أجل تأكيد هذه السيطرة لدى الولايات المتحدة أما في البلدان العربية والإسلامية، فبدل مراجعة وتغيير أساليب الإدارة والتنظيم والسياسة والتعليم والتنمية، تشبّثت الحكومات بمفهوم الضحيّة، أو سلّمت للقدر الأمريكي معتبرة أنه لا رادّ له.

□ ربطت في بعض كتاباتك التجديد في الفكر الإسلامي بتعزيز استقلالية المؤسسة الإسلامية تجاه السلطة الرسمية التي اعتبرتَ أنها شوّهت الإسلام. لكن ألا ترى أن تلك رؤية للتجديد الإسلامي تقصره على المجال السياسي فقط، وأن عملية التجديد يجب أن تكون فقهية واجتماعية وثقافية متلازمة ومتلاحقة؟

لا. إن استقلال المؤسسة الدينية والمفكرين الإسلاميين عن السلطة الرسمية ليس شرطاً لتطوير فكر إسلامي جديد فحسب، ولكن بالأحرى لتجديد الفكر الإسلامي في مجالاته المتعددة الكلامية والفقهية والاجتماعية والاعتقادية. فالاستقلال هو شرط التفكير الحر. كما هو شرط تحرير التفكير الإسلامي من طلبات ومتطلبات السلطة وبالتالي وضع المجتمع ومصالحه وميادين نشاطه المختلفة وإعادة بنائها في محور النظر الرئيسي.

فالمجدد الإسلامي يجب أن يكون مفكراً إسلامياً مستقلاً لا يصدر في تفكيره عن منطق السلطة مهما كانت. كما أنه لا بد أن يتمتع بسلطة معنوية يستمدها من علمه وثقة الجمهور به لا من سيف

السلطان. وإلا فإن كلامه سوف يعتبر خدمة لمصالح دنيوية سياسية أو مادية خاصة. لذلك فشل العديد من المفكرين الإسلاميين أو الذين يعتبرون أنفسهم كذلك، بسبب ضعف استقلالهم أو افتقارهم إلى السلطة المعنوية الدينية، أو بسبب ممالأتهم للسلطة، أن يؤثروا على الوعي الإسلامي وأن ينقلوا التجديد من الفكر إلى الممارسة.

ليس لهذا الكلام علاقة بالتجديد من حيث المضمون، لكنه يتعلق بشروط التجديد، ويفسر إلى حد أو آخر لماذا يتعثر التجديد داخل الفكر الإسلامي. لكن في ما وراء ذلك أعتقد أن السبب الرئيسي في تأخر الفكر الإسلامي اليوم هو عجز المفكرين الإسلاميين المعاصرين، عن فهم تراث الفلسفة الإنسانية التي جعلت الإنسان مركز التفكير وغاية الوجود والخلق على الأرض واستيعابه ونقله إلى اللغة الدينية، بالرغم من أن عناصر هذه الفلسفة ليست غائبة أبداً عن التراث الاسلامي. لكن لم يحصل بالفعل لا اكتشافها ولا تبنيها. كل ما حصل هو التركيز على العلوم الفقهية والعقائد السياسية والقيم العقلانية التي ركزت عليها الإصلاحية الحديثة.

□ لكن هناك اختلاف رئيسي بين المسيحية والإسلام. فقد نجحت المسيحية كفكر في استيعاب ذلك بسبب الشروط السياسية والاجتماعية المساعدة، وهي الشروط التي تؤكد عليها باستمرار!

أنا لا أقول إن نجاح المسيحية وإخفاق الإسلام كانا بسبب بنيتهما العقائدية الخاصة، أي أن المسيحية إنسانية والإسلام لاإنساني في الجوهر. فمما لا شك فيه أن الشروط التاريخية والاجتماعية هي التي تفسر نجاح الأولى وتعثر الثاني، علماً بأن تراث الإسلام كان غنياً

بالفلسفة الإنسانية. لكن هذا لا ينفي الملاحظة ولا يحل المشكلة. نعم لأسباب تاريخية واجتماعية لم ننجح في أنسنة الفكر الديني الإسلامي، والمهم كيف نقوم بذلك اليوم. بل أكثر من ذلك أنا أقول إن النزعة الإنسانية في أوروبا لم تنشأ من داخل المسيحية وإنما إلى جانبها وضدها أيضاً. لكن نجحت الكنيسة في استيعاب أو تمثّل الفكرة الإنسانوية في ما بعد، وبعد أن عارضتها لفترة طويلة، فصارت كما لو أنها رسالتها الدينية الأساسية. وهكذا أعادت المسيحية ترجمة فكرها ليتأقلم مع الحداثة وقيمها. ودخلت الكنيسة الكاثوليكية بالرغم من كل تراثها اللاإنساني في نظام الحداثة. وصار الخطاب الديني خطاباً قريباً من روح المجتمع الحديث، يدافع عن الإنسان ويتألم لألمه ويفسر القيم الدينية تفسيراً إنسانوياً. وهذا ما يفسر الدور الذي تلعبه الكنيسة في عالم اليوم في الدفاع عن قيم العدالة مثلاً في أمريكا اللاتينية باسم لاهوت التحرير، وعن الحريات الفردية والسلام والحوار الثقافي والديني والتضامن الانساني في الغرب عموماً. وبالمقابل بقي الفكر الإسلامي لأسباب متعددة يدور في مناخ المركزية اللاهوتية ولا يعترف إلا قليلاً بحرية الانسان ومركزيته وأصالة فكره وإبداعه. ولا يزال المفكرون الإسلاميون يعارضون العقل الإنساني بالنص الإلهي وينظرون إلى حرية فكر الإنسان كأنها تقليص لإرادة الله وحكمه الشامل والصارم.

□ **وكأنك انتهيت بذلك إلى رؤية حسن حنفي في علم الأصول، إذ يعتبر أن علم الأصول في الإسلام مبني على علاقة من الله إلى الإنسان، فهو يريد بذلك إعادة كتابة الأصول الإسلامية لتكون مُنشأة من الإنسان إلى الله؟**

إنني أرى أن أصول الدين وكل العلوم الدينية منشأة من قبل

الانسان وهي تساؤل الإنسان حول معنى قول الله وغايته. وما أسعى إلى نقده هنا هو بالضبط حصر الإسلام والفكر والوعي الإسلاميين بالفقه والأصول.

لقد غرق الفكر الإسلامي التجديدي كثيراً للأسف في حوارات غير مجدية لم تستطع أن تؤثر في المجتمع ولا أن تدفع نحو آفاق جديدة، كما غرق في السفسطة التأويلية ولم يخاطب الروح أبداً لا عند حنفي ولا عند غيره. ولم يحصل لدى مفكري الإسلام الذين يمتلكون السلطة المعنوية وصلاحية الكلام في الدين وعياً عميقاً بأصالة وأهمية التفكير الإنساني وكان محور خطابهم الديني الجديد هو، كما ذكرت، تجديد الفقه والأصول والتأويل والتفسير القانونيين. إن المسلمين يعيدون قراءة النصوص من أجل الحصول على حلول ناجزة ومضمونة لشؤون حياتهم اليومية لا من أجل اكتشاف الرسالة وتسليط أضواء جديدة على قيمها الروحية والإنسانية، أي ليس من أجل فتح آفاق جديدة للعقل والفكر والروح البشرية. وهكذا فقد المسلمون الدنيا والآخرة معاً. فلا الخطاب الفقهي الأصولي الشريعوي قدم لنا القوانين الناجعة للنجاح تنظيم حياتنا الاجتماعية، ولا احتفظنا من الرسالة السماوية بما ينمي حياتنا الوجدانية. والمسلمون الذين يتمسكون اليوم بالشريعة كتقاليد تاريخية لم ينجحوا في حل مشلكتهم مع الدين، ولا تجاوزوا مشاكل الاندماج في الحداثة والحضارة العصرية. فهم يعيشون غربة مزدوجة: الغربة الدينية والغربة الزمنية، غربة عن الماضي وغربة عن الحاضر وتغييب للمستقبل.

□ ربما اتهمك البعض بالتأثر بنظرة المستشرقين الذين ينظرون للإسلام انطلاقاً من المقارنة مع تطور الدين المسيحي في الغرب؟

لا أرى، حقيقة، ماهي العلاقة بين ما أقول وبين أقوال أو نظرة المستشرقين. وأنا على أية حال لست مستشرقاً وهذا يغير كلياً من معنى ما أقول. الذين كانوا يتهمون المستشرقين في ما يقولونه كانوا يشكون في أنهم يسعون إلى خدمة دينهم اليهودي أو المسيحي، وأنا لست في هذا الوضع. كما أنني لا أتخذ من المسيحية مقياساً لتطور الإسلام، وإنما مثالاً لفهم التحولات العميقة التي طرأت على طبيعة الفكر الديني في العصر الحديث وسمحت للمسيحية أن تبقى على اتصال قوي بقضايا العصر، فتطمئن المؤمن على إيمانه وتبقى فاعلة في الحياة العالمية الراهنة. فأنسنة الفكر المسيحي هي التي أنقذت المسيحية وسمحت لها بأن تستمر وتتجاوز العداء الشديد الذي لاقته هي أيضاً في مرحلة الانتقال نحو الحداثة من قبل قطاعات متزايدة من الرأي العام الغربي الذي كان يطابق بينها ونظام وقيم الإقطاعية والاستبداد والفساد الأخلاقي والديني معاً. والمقارنة مع مثال المسيحية وتطورها، وهي دين سماوي شبيه في عدد من تصوراته واعتقاداته بالإسلام، لا يهدف إلى الدعوة إلى الاقتداء بها، ولكنه يسعى إلى فهم المشكلة التي قد تكون منعت الفكر الإسلامي من التجدد. والمسيحيون بشر مثلنا نلتقي معهم في حقل واسع من الاعتقادات ونواجه مثلهم التحديات نفسها، ونستفيد من تجاربهم ويستفيدون من تجاربنا. وإذا رفضنا التفكير في التجارب الدينية المسيحية واليهودية والبوذية وغيرها فلا أدري كيف نفهم تجربتنا وأين تتموقع هذه التجربة، على الأرض أم في كوكب آخر من صنعنا. هل نحن بشر من طينة أخرى غير البشر الآخرين ولا تنطبق علينا قوانين الطبيعة وسننها كما تنطبق عليهم، ولا معايير العقل والمنطق والعلم؟ كل هذا مخالف للعقل وللعلم ومضر بنا ومعزز للجهل والبطالة

والاستقالة الروحية والعزلة الفكرية والسياسية والتاريخية. نحن لسنا معصومين لأننا مسلمون وإنما نحن بشر مثل غيرنا، نخطئ ونصيب أيضاً، ولنا تجربتنا الدينية وقد نبتعد كثيراً عن العقل والمنطق، بل وعن ديننا أيضاً، كما أظهر ذلك إصلاحيونا منذ نهاية القرن الماضي. والفكر الإسلامي عمل إنساني يتعلق بتطور فهم الدين. وأنا أعتقد أن هذا الفهم لم يتطور عندنا بشكلٍ يقربه من مشكلة المجتمعات الحديثة ومنطق العصر وتقاليده، وإنما بقي بعيداً عنها وعالة في بنائه على الأسناد والمرجعيات والأمثلة المستمدة من القرن السابع والقرون القليلة التي تلته.

ليس لكل ذلك علاقة كبيرة بالغرب أو التغريب. إن الأمر يتعلق بالحداثة من حيث هي توجهات وتطلعات واستعدادات وآمال جديدة نشأت عند البشر جيمعاً بفضل تطورات مادية علمية وتقنية وسياسية واجتماعية وأخلاقية أيضاً. وجميع الشعوب، بما فيها نحن، تحاول جاهدة أن تعيد بناء ثقافتها، لغتها وعقائدها وهياكلها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتقنية من وجهة نظر الحداثة أو قيمها، ونستطيع أن نقول اليوم: قيم ما بعد الحداثة أيضاً إذا شئت. وما نقوله عن فكرنا الديني قلناه ورددناه مئات المرات، من دون خوف، عن لغتنا العربية. وأكدنا أنه إذا لم تتطور هذه اللغة كي تتعامل مع الحضارة الحديثة ستفقد الكثير من حيويتها وتترك مكانها، سواء أردنا أم لا، إلى لغات أخرى تفرض نفسها في التعليم والحديث والإنترنت والإعلام كما هو حاصل اليوم على قدم وساق في الدول العربية.

لا ينبغي إذن أن ننظر إلى ما كل هو حديث كما لو كان تجسيداً لثقافة أو لقيم غربية. الحداثة هي ثمرة تطور إنساني شامل تراكمت عناصره عبر العصور وفي جميع القارات، ولو أنه ازدهر في أحد

أطواره في الغرب. لكن لا شيء يمنع اليوم أن تكون اليابان مصدر تجديدات كبيراً وأن تكون الصين في الحقبة القادمة الموطن الأشهر للحداثة أو لطور جديد من الحداثة. ليس للتجديدات الإنسانية جنسية. عندما استعمل العرب المحراث الروماني، لم ينظروا إليه على أنه محراث ذو أصل روماني وإنما نظروا إليه على أنه تقنية جديدة ساهمت في تطوير الزراعة. وهم عندما يبنون اليوم مساكنهم على النمط الحديث العمودي لا يعتقدون أنهم تبنوا نمطاً غربياً للسكن. فجميع البلدان تبنّت هذا النموذج لأنه مرتبط بالتطور السكاني والعمراني للمجتمعات من دون الوقوف كثيراً عند منشئه، بالرغم من اعتراف الجميع بما فيهم الغربيين بجمال البناء العربي القديم. مع العلم أيضاً بأن اليمنيين يستطيعون أن يقولوا إنهم السباقون إلى البناء على هذا النمط. لكن البناء الحديث سائد في العالم أجمع لأنه أكثر عملية ووظيفية، وموارد الأرض المحدودة دفعتنا إلى ذلك. ولو قالت الجماعات التي أخذت الأبجدية عن ثقافاتنا القديمة أن هذه الأبجدية ساميّة أو أجنبية مرفوضة لما نشأت الحضارة.

إن التأكيد دائماً على أن كل ما هو حديث هو غربي وأجنبي يتنافى مع أصالتنا، يضعنا في حالة تفقدنا القدرة على التفكير من منطلق العقل لتفرض علينا دائماً التفكير من منطلق الهوية. لا يعني هذا تجاهل مبدأ الهوية والقيم والتراث وإنما إخضاع هذا المبدأ للمبدأ الأول والأهم الذي هو في نظري مبدأ الوجود. ووجود الإسلام أو استمراره في الوجود الفاعل والحي كمصدر لأنسنة البشر والارتقاء بوعيهم ووجدانهم وضميرهم يستدعي نجاح مفكريه في تجديد معانيه وتغيير طروحاته وإشكالياته القديمة وزرعه من جديد في إشكاليات الحاضر والمعاناة البشرية الراهنة. وعندما نرفض التغيير فنحن لا

نحافظ على الهوية ولكن على نمط من التقاليد الدينية كانت هي نفسها ثمرة تفاعل الرسالة الدينية الأساسية مع سياقات انتشارها التاريخية والاجتماعية. أي نحن نرفض تحمل مسؤوليتنا في بناء فكر إسلام عصرنا كما فعل من سبقنا. فمما لا شك فيه أن المجتمعات الإسلامية تخضع اليوم مثلها مثل جميع مجتمعات العالم لتأثيرات الثورات التقنية والعلمية السريعة والقوية ويضطر الإسلام إلى التعامل مع طور جديد في الحضارة الإنسانية تم فيها اختراع التكنولوجيا الدقيقة والصناعة الإلكترونية وغيرها. وهو مضطر كذلك إلى التعامل مع مجتمع حديث مكون من أفراد وطبقات ونظام عالمي جديد. فهل يتعامل معها بسلبية، أي بالرفض أو الاستسلام، أم بالتفكير والفحص والمواجهة؟ وفي هذه الحالة لا بد من تطوير فكر إسلامي يمتلك أدوات فهم الواقع واختراقه والتأثير فيه. وفي هذه الحالة فقط نظهر بالفعل أننا نعي طبيعة ما يحصل من تغيرات ونفهم قوانينها وبالتالي لدينا القدرة على عقلها أي السيطرة عليها. ولكننا إذا أصررنا على أن نرى الحاضر من منظار الماضي ورفضنا النظر في الحاضر وكل ما هو جديد قادم من الخارج فلن نساعد الإسلام على فهم ما يجري ولكننا سوف نهمشه ونفرض عليه الانسحاب من الحوار الإنساني العالمي الكبير الراهن.

علينا أن ندرك أننا ندخل عالماً جديداً غنياً بالتناقضات ومختلفاً كلياً عن عوالمنا القديمة. وعلينا أن نفكر في دخوله مسلحين بأدوات ومفاهيم وأطر نظرية تتفق معه حتى لو لم تكن من صنعنا في البداية. وهي لن تصبح عربية إلا بقدر ما نعمل على استخدامها وتطويرها من داخلها ومن داخل سياق مجتمعاتنا، أي باستخدامنا لها لا برفضنا النظر فيها. والمسألة ليست محصورة بالتكنولوجيا فقط، وإنما مرتبطة

بأنماط من التنظيم والإدارة والقيم والبحث. ذلك ما يساعدنا على الاندماج في الحضارة الحديثة. والقضية الآن، إذا طرحنا السؤال: لماذا نجح الفكر المسيحي في استبطان قيم النزعة الانسانية الحديثة في حين لم ينجح الفكر الإسلامي في ذلك، فالجواب هو أن المسيحية قد نجحت في استملاك النزعة الإنسانية لأنها تطورت في سياق مجتمعي تميز بتطور ثابت وناجح ومتكامل للحداثة، في حين فشل العالم الإسلامي لأن الحداثة التي نشأت عندنا كانت هي نفسها مفقرة، لا عقلانية ولا إنسانية، وبقيت هشة مترددة وقابلة للتراجع في فضاءات دول ضعيفة محدودة الموارد، خاضعة وتابعة. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك في ما يتعلق بنا أن روح الانحطاط التاريخي الذي سيطر علينا خلال فترة طويلة من التدهور الحضاري والتدمير المادي للبنيات والموارد الحضارية المادية والمعنوية بعد سقوط بغداد أضعف كثيراً احتمال نشوء نزعة إنسانية. وجاءت الثقافة العثمانية العسكرية لتضاعف من استلاب المجتمع وتقوقعه على القيم الطبيعية العصبية. في مثل هذه الظروف كان من الصعب إنتاج فكر إسلامي حديث وتطوير قيم الانعتاق الوجداني والعقلي في الفضاءات الإسلامية. وإدراكنا لهذا القصور هو في نظري جزء من إدراكنا لقصور الحداثة الرثة ونقدنا لها. وهو مكسب دفعنا غالياً ثمنه في العقود الماضية ولم نصل إليه بسهولة

الخطاب العربي المعاصر

□ ألا ترى أن الإشكاليات التي يشتغل عليها الفكر العربي محدودة جداً وغالباً ما تنحصر في ثنائيات كالإسلام والحداثة، والدين والدولة، والديمقراطية وحقوق الإنسان، كما لو أن هذا الفكر غير قادر على توليد إشكاليات جديدة. ما السبب في انحصار الفكر العربي في هذه الإشكاليات المحدودة وفي معالجته لها بشكل تبسيطي؟

السبب هو ما ذكرته حول الطابع الهش المحير والمتردد والقابل للتراجع للحداثة العربية. فنحن لم نتجاوز فعلاً جدلية الصراع بين تراث الماضي وتراث الحاضر، وبين نموذج الديمقراطية ونموذج الاستبداد، ونموذج الدولة الحديثة والدولة الإمبراطورية القديمة. ولم ندخل بقوة وبشكل نهائي في جدلية النقاش والصراع داخل الحداثة نفسها بين نماذجها المختلفة، أي في جدل الحاضر والحاضر، والحاضر والمستقبل، والمستقبل والمستقبل. أضف إلى ذلك، وكنتيجة لهذا المسار المضطرب والمتردد، تفاقم التوترات والتناقضات والانشغال اليومي بتحولات سريعة ومتعددة بسبب الأزمات المتلاحقة والمستمرة التي تحول دون التفكير الشمولي والفلسفي العميق وطويل المدى. فالفكر الشمولي الحضاري المعمق بحاجة إلى حد أدنى من

الاستقرار التاريخي يسمح بالتأمل والتوقع والتأسيس الثابت. والواقع أن الأمر ليس محصوراً بالعرب. فما تتحدث عنه أصبح اليوم سمة الفكر العالمي الذي يقوم على المعارضة بين الغرب والشرق والإسلام والغرب ومحور الخير ومحور الشر إلخ. والسبب في ذلك هو ما نعيشه من عدم يقين وشك وحيرة نتيجة أزمة الحداثة كأنساق فكرية وكمنظومات قيمية وسياسية وجيوسياسية واقتصادية أيضاً.

▫ لكن الفكر ما بعد الحداثي مثّل أكبر تجديد في الفكر الغربي، في حين بقي الفكر العربي مشغولاً في إشكالياته المحددة سابقاً.

ما بعد الحداثة هي رد مؤقت ومختلط لأزمة الحداثة. وهو لا يقوم على التمييز القاطع بين الأضداد ولكن بالعكس على الكشف عن التداخلات اللانهائية بين المتناقضات. لكن ما كان لفكر ما بعد الحداثة أن يولد في أيّ بلد عربي.

فهو ابن حداثة مكتملة والتعبير عن هذا الاكتمال والتجاوز. فينبغي على الفكر أن يكون حديثاً حتى يتجاوز الحداثة. الفكر نصف الحداثي أو الهامشي بالنسبة للحداثة لا يمكن أن يسير إلى آفاق ما بعد حداثية إذا اعترضته صعوبات وواجه أزمة الحداثة ولكنه ميال إلى النكوص عنها والعودة إلى قواعده ما قبل الحديثة. وهذا هو ما حصل عندنا. وتستطيع أن تتأكد من ذلك من خلال نوعية المساهمات الفلسفية العديدة التي برزت في العقدين الماضيين وفرضت نفسها. إنها تدور جميعاً تقريباً حول إعادة بناء العقل من منظورات إسلامية. باختصار الحداثة الرثة كما سميتها لا تبدع فكراً ما بعد حداثي ولكن عودة عن الحداثة وتراجعاً عنها ورجوعاً أو ترجيعاً للتراث.

ليس هناك نقص أنطولوجي إذن في عقل العرب والمسلمين، لكن هناك اختلاف جوهري في السياقات التاريخية، هو الذي يفسر طريقة الخروج المختلفة والمتباينة التي تبنتها هذه الثقافة أو تلك من الأزمة أو طريقة معالجتها والتخفيف من آثارها النفسية والمادية. بمعنى آخر إن فهم توجهات الفكر العربي ونماذج إبداعه مرتبط هو أيضا بفهم الموقع الذي يحتله العالم العربي والثقافة العربية في المنظومة الدولية، والآثار الخاصة التي كانت نصيبه من الأزمة الشاملة والعامة. وليس هناك إمكانية لفهم تحولات الفكر العربي والمجتمع العربي من خارج أزمة الحداثة وأزمة النظام الدولي.

وفي هذه الشروط، وبسبب الموقع الهامشي الذي نحتله في نظام الحداثة، وطبيعة آثار أزمته علينا، وهي مختلفة تماماً، لا ينبغي أن نتوقع أن تكون ردود أفعالنا واحدة ولا متماثلة. وغياب المشاركة في نقد الحداثة أو تطوير فكر ما بعد الحداثة أو ضعفها بالأحرى لا يعود إلى خطأ في الفكر والمفكرين أو نقص فيهم، إنما إلى شروط عمل هذا الفكر ومحدداته التاريخية، فالتفكير مشروط بشروط موضوعية. وبالمقابل نستطيع أن نقول إن معظم ما يكتب في الفكر العربي اليوم ينتمي إلى فكر نقد الحداثة. إنما بسبب ضعف تجذر هذا الفكر في تربة الحداثة نفسها جاء هذا النقد من منطلقات تقليدية تستلهم التراث الديني وتستند إليه. فأزمة الحداثة التي أنتجت فكر ما بعد الحداثة في الغرب الصناعي التقني أنتجت في الشرق الهامشي والمتأخر ما أسميه فكر ما تحت الحداثة، أي نقد الحداثة من معايير الماضي وقيمه لا من معايير المستقبل وقيمه. هذه هي السمة التي تطبع تسعين بالمئة مما ينتجه الفكر العربي اليوم. وليس من قبيل الصدفة أن نقد الحداثة من منظورات الحداثة نفسها أو ما بعد الحداثة يرتبط بنخبة مثقفة عربية

تعيش في الغرب أو تمتح ثقافتها الأساسية من الثقافة الحديثة الغربية. لكن الأهم من بين هؤلاء ليسوا الذين يكررون أقوال المفكرين الغربيين، ولكن بالعكس الذين يفكرون في وضع العالم العربي ومصيره من منظور الاندماج العالمي. وأنا من الذين يعتقدون أنه كلما انخرط المثقفون في التفكير في الواقع المحلي من منطلقات كونية وإنسانية صار لديهم فرصة أكبر لكي يتميزوا ويضيفوا إلى المعرفة العالمية. فنحن نضيف بقدر ما نُثري النقاشات العالمية بأفكار مشتركة لكنها نابعة من تجربتنا ومعاناتنا في النظام العالمي الواحد.

□ يجري الحديث بازدياد الآن عن المشروع النهضوي العربي وملامحه القادمة ومحاولة استعادة رموزه الإصلاحية. ألا ترى في ذلك استنساخاً لمشروع انتهى تاريخياً وأن استحضاره لن يؤدي الدور المطلوب أو المنوط به؟

استخدم المصلحون العرب والمسلمون الأوائل كلمة النهضة للتأكيد على أن ما نسعى إلى عمله من خلال تبنينا أفكار التغيير والتحديث العقلي والمادي، هو استعادة عصر الازدهار الفكري والحضاري الذي ميز الأطوار الاولى من تاريخنا الإسلامي. وكانت النهضة بهذا المعنى حافزاً للتحديث ومبرراً له في الوقت نفسه. وقد سودت الاعتقاد السليم بأن العودة لأمجاد الماضي العربي، بما تميز به من صحوة فكرية ومادية واستقلال وإبداع، تمر بتمثل قيم النهضة الأوروبية الحديثة وهي القيم الكامنة وراء أي نهضة بإطلاق، وعنوا بذلك قيم العقل والعلم والعمل والحرية والعدالة والمساواة.

لكن الحديث الراهن عن النهضة والمشروع النهضوي يقصد منه في الواقع التأكيد على أن ما نعيشه هو نكسة في هذا المسار الحديث

والتحديثي، كما يؤكد ضرورة العودة إلى هذا المسار في مواجهة مشاريع الارتداد إلى الماضي والتراث. بيد أن الأدبيات الكثيرة التي تعالج الموضوع أصبحت قليلة الأثر بل سلبية. ذلك لأنها تستخدم مفهوم النهضة والنهوض كاستعادة لعصر أو استعادة لمسار، وبالتالي تبقي الفكر والوعي العربيين في إطار إشكالية عمومية متعلقة بالاختيار بين منظومات قيم حديثة وقديمة، وتمنعه من الدخول بعمق في فهم إشكالية التغيير ونقدها وتحديدها، وقبل ذلك تحليل أسباب إخفاق حركة التغيير. لقد أصبح المشروع النهضوي العربي شعاراً عمومياً يخفي الهرب من تحديد المشكلات الحقيقية للتحولات العربية، يستخدمه الحاكم والمحكوم، المتسلط والمستعبد، السارق والمسروق معاً، لقطع الطريق على منطق التساؤلات وتحديد المسؤوليات. إنه جزء من أيديولوجيا النظم الراهنة والنخب العربية الثقافية عموماً التي تريد أن تحرف الناس عن التفكير العقلاني والعلمي المنظم في أسباب الإخفاق الشامل الذي تعيشه البلاد العربية: اقتصادياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً. وهو تعبير أيضاً عن العجز عن دخول منطق البحث العلمي والتفكير النقدي الذي يحتاج إلى الخروج من الإشكاليات التعميمية الأيديولوجية نحو إشكاليات محددة يمكن معالجتها وضبطها بالبحث العلمي وبالمعرفة التراكمية. المشروع النهضوي كما يستخدم اليوم من قبل النخب العربية هو اجترار لحلم يغطي على الحاجة إلى بناء مشروع تغييري حقيقي على مستوى العالم العربي أو على مستوى أي قطر، وتوفير الأدوات العقلية والسياسية والثقافية لمثل هذا البناء. ولأنه كذلك فقد بقي ميدان اجترار أيضاً للشعارات نفسها وللمبادئ القديمة ذاتها ولم يستطع أن يكون منطلقاً لا لتفكير عربي فلسفي جديد ولا لحركة سياسية أو مدنية جديدة، وظل بالعكس ملهاة لمن

يطلق عليهم البعض أحياناً ديناصورات العهد القديم.

□ إذاً تحدثنا عن مستقبل الخطاب العربي والمفاهيم التي يشتغل عليها، وخاصة مفهوم الهوية الذي يُطرح باستمرار وكأنه أشبه بنزعة ارتدادية وحمائية خوفاً من الآخر وغزوه، ألا يمثل ذلك مظهراً لأزمة بنيوية عميقة داخل الخطاب العربي؟

لا أدري ما ذا تعني الأزمة البنيوية في الخطاب العربي. لكنني أعرف أن موضوع الهوية هو من المواضيع المثارة بكثرة اليوم في العلوم والفلسفة الاجتماعية الحديثة، في العالم أجمع وليس فقط في العالم العربي. لأن مسألة العولمة وتفكيك الكيانات السياسية القومية التقليدية وانحسار الأيديولوجيات الكبرى، يخلق شروط تفجير أزمات هوية بالفعل في أكثر من مكان ويجبر العديد من الجماعات، بما فيها جماعات كبرى، على إعادة تحديد هويتها. من نحن؟ هل نحن طوائف أم عشائر أم إقليم أم مجموعة أفراد أحرار ليسوا بحاجة إلى قومية ولا إلى التركيز على علاقات دولية؟ عندما خرجت الجماعات البشرية المختلفة في العالم الثالث من تحت السيطرة الاستعمارية وجدت نفسها في أطر سياسية محددة ومسبقة الصنع، وبذلت جهوداً كبيرة كي تبني شعورها بوحدتها أي لتنشئ هوية سياسية. وبعد أن استبطنت هذه الجماعات بشكل أو آخر، وأحياناً لقاء تضحيات كبيرة، هويتها الجديدة، تطرح العولمة اليوم ويطرح خطاب العولمة العالمي المتنامي أيضاً، أن كل هذا التقسيم السياسي السابق لم يعد يعني شيئاً. ومع انهيار العديد من الإمبراطوريات وتفكك العديد من الدول الاتحادية وغير الاتحادية السابقة، بما في ذلك في أوروبا، أخذت الجماعات التي تتكون منها المجتمعات تبحث عن نقاط علام جديدة

تهتدي بها في فجر التحول العالمي الكبير الدائب. بعضها اكتشف قربه من أوروبا والحلف الأطلسي، وبعضها الآخر اكتشف ما يجمعه كمصالح عُليا مع الدول الكبرى وانفصل عن محيطه ليوقع معاهدات حماية ثنائية، وبعضها لا يزال حائراً وباحثاً عن إطار إقليمي يحتضنه ويساعده على بناء هوية جديدة إقليمية أو نصف إقليمية.

والواقع أن الجماعات تبحث جميعاً عن فرصة إعادة بناء هوياتها حسب معايير الحقبة الراهنة ومؤشراتها، ولعل أوروبا هي المثال الأسطع. فالهويات القومية المنجزة والمتجذرة في التاريخ لم تمنع الأوروبيين من إعادة النظر في هويتهم للرد على التحديات الجديدة. وصار الحديث عن هوية أوروبية هو الاتجاه الأقوى والأكثر بعثاً للأمل عند الشباب الأوروبيين الذين لم يعد الانتماء القومي يعني لهم بالفعل شيئاً كبيراً. وهم يتحدثون اليوم عن هوية أوروبية تتجاوز الهويات الوطنية وتؤسس لإقليم متحد واتحاد كبير. وبالعكس دفعت أزمة الهوية في إفريقيا وآسيا نحو حركات تفكك للدول وصعود لمشاكل الاقتتال والتطهير العرقي الإثني أو الطائفي أو العشائري.

ويعيش العالم العربي أيضاً أزمة هوية جديدة إثر انهيار حلم الثورة العربية، أي الارتقاء بالعرب، عن طريق الوحدة والاستقلال والتنمية الاقتصادية والاجتماعية التي تبنيناها في الخمسين سنة الماضية إلى مصاف الأمم الحديثة والسيدة. وهو يحاول أن يعيد تحديد نفسه كما أن كل جماعة تسعى إلى تحديد موقعها ودورها ومكانها فيه. والشك في صلاح الصورة التي صنعناها لأنفسنا والتي وجهت ممارستنا وشعورنا بضرورة إعادة النظر فيها، هو بالضبط ما تعنيه أزمة الهوية. فقد قامت ممارستنا كعرب في نصف القرن الماضي، وقَبِل الناس والجماعات بالانضواء تحت رايات النظم والنخب والأطر السياسية،

الرسمية والأهلية العربية، وبذل الجهد، على أسس محددة هي أننا ننتمي إلى أمة واحدة وأن التقاءنا وتكتلنا سوف يساعدنا على تحقيق نهضة اقتصادية واجتماعية وعلمية وتقنية وفكرية كبيرة، وأن تحديث بنياتنا وتصنيع دولنا ورفع وعي شبابنا بتعميم التعليم وتوسيع دائرة الخدمات العامة، كل ذلك كفيل بأن يدخلنا في التاريخ الحديث ويجعل منا لاعباً فيه كالآخرين. والحال أن ما وصلنا إليه يكاد يتناقض مع كل تصوراتنا. فلم نعكس في سلوكنا في أغلب الحالات الانتماء إلى أمة واحدة، وقليلاً ما كان التضامن سمة رئيسية لسياسات حكوماتنا. ولم ننجح في التكتل ولكننا دخلنا في حروب عربية عربية عديدة كان بعضها مدمراً. بل عرفت معظم بلداننا حروباً أهلية طاحنة. وأخفقت محاولاتنا في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، كما فشلنا في توطين التجربة العلمية في مجتمعاتنا. لهذا السبب تعيد الجماعات والفئات المختلفة النظر اليوم في الإحداثيات التي تحدد لها موقعها ومكانها وهويتها. فمن نحن بالضبط، إذا لم تبرز التجربة التاريخية أننا أمة واحدة، ولم يعد هناك أمل في التكتل العربي كشرط ضروري للنجاح في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والدخول في دورة الثورة التقنية والعلمية؟ هذا هو السؤال الذي يتخبط العالم العربي اليوم في الإجابة عنه والذي يفسر تشتته وعجزه عن التعاون والعمل المشترك بالرغم من وحدة الوجدان العربي ومظاهر التضامن الأكيدة بين شعوبه في وقت المحن والكوارث.

من هنا لا أعتقد أن موضوع الهوية مصطنع بل هو أساسي، يتعلق بإعادة بناء العلاقات داخل المجموعات المختلفة اثنياً وأقوامياً ومذهبياً، على ضوء ما ينبغي أن نسميه بالفعل أزمة الدولة القومية. ولأنها تتحكم اليوم في إعادة بناء الدول وتفككها وفي إعادة تشكيل

الأقاليم، وبالتالي في توزيع علاقات القوة في العالم وتكوين الجيوسياسية العالمية، أصبح تحديد الهوية موضوع صراع كبير داخل الدول نفسها بين الجماعات المكونة لها وفي ما بين الدول والكتل الدولية. وأقول موضوع صراع لأن من مصلحة كل قوة تريد إضعاف خصمها أن تفرض عليه صورة هوية هامشية قديمة أو مفككة، وبالعكس أن تعطي لنفسها صورة هوية تجعلها أكثر قدرة على الاستفادة من شبكات القوة الصاعدة وعناصرها. ويحاول الغرب، أو تياراته المعادية للعرب مثلاً، أن يفرض على العرب صورة عن أنفسهم تجعل منهم مثال العنف والفوضى والتمسك بالتقاليد والتعصب والابتعاد عن القيم العصرية، حتى تبرر السيطرة عليهم وفرض التقسيم الطائفي الناجز أو العملي على نظمهم السياسية. وبالعكس يجب أن يعمل العرب للدفاع عن موقعهم في العالم على تأكيد الطابع الوطني لمجتمعاتهم وتجاوزهم للنزاعات الطائفية والعشائرية ورسوخ قدمهم في الحضارة وهامشية ظواهر العنف والإرهاب في مجتمعاتهم.

□ هل نقد الخصوصية هو الذي دفعك إلى نقد المشاريع الفكرية العربية لا سيما مناقشتك لمشروع الجابري في (نقد العقل العربي) حيث اعتبرت أن مفهومه للعقل العربي ثقافوي يتناسى الشروط الاجتماعية والسياسية التي يخضع لها هذا العقل؟ وما هي حدود الاختلاف التي تجعل رؤيتك مختلفة ومتميزة عما طرحه الجابري؟

نعم. ما أخافني عند الجابري هو بناء مفهوم خاص بالعقل العربي بالرغم من كل الاحتياطات النظرية التي اتخذها. وقد حصل بالفعل ما كنت أخشى منه، أي أن الرأي العام المثقف الذي لم يتعود الفكر

النقدي قد وجد فيه مقولة ماهوية لتفسير التخلف والتأخر العربيين. فصار العقل العربي المكون في القرن الثالث الهجري، والمستمر حتى اليوم كماهية ثابتة، هو مفتاح فهم الأوضاع العربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية ولم يعد للنخب العربية المعاصرة لا الفكرية ولا الاقتصادية كرجال الأعمال ولا السياسية ولا الإدارية ولا العلمية والتقنية، أي مسؤولية في ما وصلت إليه الأوضاع العربية. إننا ثمرة عقل بني في الماضي وبني بطريقة خاطئة سيطرت عليها العناصر الأجنبية الهرمسية، ولا مخرج لنا إلا بتفكيك هذا العقل وتدميره، وبانتظار تحقيق ذلك ليس هناك أي شيء يمكن أن نعمله. حتى أن الجابري في كتابه حول الخطاب العربي المعاصر انتقدني في كتابي (بيان من أجل الديمقراطية) ليس على أساس مضمون الكتاب أو الأفكار الواردة فيه ولكن على أساس أن الحديث في الديمقراطية لا قيمة له ما دام نقد العقل العربي وتفكيكه لم يتحققا. هكذا جاء مفهوم العقل العربي ليتحول إلى ذريعة تخفي وراءها النخب العربية مسؤولياتها وتقاعسها وعجزها وبرمها بالعمل وبذل الجهد. وصار الأجداد والتراث هما المسؤلين عن مصائب العرب. وقد أجّل هذا الفكر فتح النقاش الجدي حول الأسباب الحقيقية التاريخية والاجتماعية والفكرية لإخفاق التجربة العربية الحديثة وإجهاض العملية التحديثية عقدين من الزمن. لقد استخدم الكثيرون من أعضاء النخبة العربية المتقاعسة الأفكار الجابرية الجديدة كوسيلة للهرب من المسؤولية وبالتالي لتجنب أنفسهم المراجعة الذاتية سواء من كان منهم في السلطة أو كان في المعارضة. ومما ساهم في تعظيم أثر هذه الأفكار في توجيه اللوم على الماضي والهرب من نقد الذات أن الكتاب قد ترافق مع اندلاع الحروب الأهلية العربية التي وضعت بقايا

القوى القومية الوطنية التي تحتكر الحكم والسلطة وثرواتها في مواجهة حركات التمرد الإسلامية الأصولية.

هذا ما حرّضني على كتابة (اغتيال العقل) الذي هو في حقيقته رد على مشروع الجابري (نقد العقل العربي). فليس هناك أخطر بالنسبة للتفكير الاجتماعي والسياسي والتفكير العلمي في العالم العربي من أن يعتبر الناس أن النظم الاجتماعية القائمة والمآزق والمطبّات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقيات الثقافية والأزمات الفكرية، ليست سوى ثمرة بنية عقلية نشأت في القرن الثالث الهجري ولا زالت تعيد إنتاجها كما هو باستمرار. فلسنا بحاجة إلى أكثر من ذلك حتى نعيد ترسيخ المنهج السحري السائد أصلاً الذي يرجع جميع الحوادث والمفاجآت إلى سبب أول شيطاني أو رحماني واحد. وبذلك يمكن استبعاد كل ما حققته العلوم الاجتماعية من مكاسب نظرية والتخلي عن التحليلات والدراسات التاريخية والجيوسياسية والسياسية والاقتصادية المعاصرة وإدارة الظهر للواقع التاريخي الراهن الذي نحن ثمرته ونتاجه. بل نستبعد أكثر من ذلك، بالرغم من التركيز على العقل والثقافة، مكاسب علم الأنثربولوجيا الثقافية الذي بَيَّنَ بما لم يعد فيه مجال للشك، أن الثقافات لا تستمر كما هي في أي مكان وإنما هي تتجدد وتتفاعل وتتنوع. وبالرغم مما نضفيه عليها من طابع موحد في معظم الأحيان إلا أنها ليست في الواقع إلا عالماً شديد التنوع والتفاوت، تتفاعل في ما بينها باستمرار وتتفاعل مع الخارج أيضاً ولا شيء يظل ثابتاً فيها.

لو بقي (نقد العقل العربي) ضمن إطار البحث الأركيولوجي أي الحفريات في الثقافة العربية القديمة لكان مهماً جداً كبحث علمي كي يُطلعنا على الكيفية التي كان العقل العربي مركباً فيها في تلك الفترة.

لكن اعتبار أن هذا العقل لا يزال سائداً وأنه يفسر ما عليه حال المجتمع العربي اليوم، يشكل دون شك تحدياً لجميع العلوم الاجتماعية المعاصرة ونفياً لكل المكاسب العلمية التي حصلت في القرن العشرين.

□ اعتمد الجابري على عصر التدوين (القرنين الثالث والرابع الهجري). ألا ترى أن الحفر في عصر الانحطاط لاكتشاف وتكوين العقل العربي الحديث أفضل من العودة إلى القرن الثالث أو الرابع الهجري؟

البحث في عصر الانحطاط اليوم للكشف عن أزماتنا ومن أجل تفسير ثقافتنا أو تاريخيتنا يقع في الخطأ نفسه. ليس هناك عقل عربي له ماهية ثابتة، تكوّن في لحظة معينة ويبقي كما هو تماماً. كما أنه لا يوجد عقل خصوصي لكل جماعة مرتبط بميراثها البيولوجي كما كان يقول العنصريون بما في ذلك العنصريون المعادون للعرب. عقلنا الراهن أي أسلوب تفكيرنا والإشكاليات التي تؤطره والمعلومات التي يستخدمها والتطلعات التي تحركه لا علاقة لها بعقل أجدادنا. إنه أقرب إلى عقل معاصرينا في العالم أجمع منه لعقل الصحابة، بالرغم مما يجمعنا معهم من قيم وتقاليد وعقائد. وأطفالنا يتعلمون اليوم في المدارس العلوم ذاتها التي يتعلمها غيرهم في العالم أجمع وهي التي تكوّن عقلهم وتفكيرهم. لا يغير من ذلك ضعف هذا التعليم أو سوؤه. دراسة عصر الانحطاط مهمة في إطار دراسة تاريخ الأفكار، لكن ذلك يضع الفكر في مأزق حقيقي إذا كان الهدف منه تفسير مسار التاريخ العربي الماضي والحاضر، والحلول محل الدراسات العلمية المتنوعة في جميع الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتاريخية والجيوسياسية والثقافية والعلمية، أي لتفسير واقع مجتمعاتنا

المادي نفسه وللسياسات التي قادت إليه وللاختيارات التي قمنا ونقوم بها نحن أبناء العصر الحاضر.

□ تخلص في كتابك (اغتيال العقل) إلى ضرورة تجاوز التباين الأيديولوجي بين التيارات العربية السلفية منها والتقدمية، أو حسب تعبيرك الأصولية المفقرة والتحديثية المدمرة، للوصول إلى موقف نقدي يمثل نقطة التوازن وقاعدة الاتزان، لأنه الوضع الوحيد الذي تستطيع الذات العربية أن تتظاهر فيه وأن تؤكد وجودها من خلاله. كيف تقرأ مستقبل الخطاب العربي بعد عقدين تقريباً من صدور الكتاب؟

يمكن أن نقول اليوم إن الشيء الجديد الوحيد المشجع والمبدع في الفكر العربي الحديث هو ظهور نزعة نقدية قوية فيه بالرغم من أنه لا يزال يخضع إلى حد كبير لسيطرة الأصولية المفقرة والتحديثية المدمرة. ومن المؤكد أننا لم نخرج من عصر القطيعة والاقتتال. لكنني أعتقد أننا في طريقنا للخروج من حقبة الحرب الأهلية التي تحدثت عنها منذ كتاب (بيان من أجل الديمقراطية)، وبشكل مفصل في كتاب (حوارات من عصر الحرب الأهلية)، نحو حقبة جديدة يطبعها التحلل الشامل للنظم العربية السياسية والاجتماعية هي في الوقت نفسه حقبة مراجعة نظرية قاسية ومأساوية، يزيد مأساويتها أنها تجري في سياق تصاعد مخاطر السيطرة الأجنبية وعودة الاستعمار. ولن ننجح في الخروج منها إلا إذا عرفنا كيف نوفق بين مهام الصراع ضد هذه السيطرة ومهام تغيير نظمنا المحلية وتجديدها في الوقت نفسه.

□ يعتقد البعض أن منهجك في التحليل السياسي الاجتماعي يمتلك قدرة تفسيرية مذهلة في حين أنه يبدو أقل إنتاجية عندما يتعلق الأمر بتقديم الحلول، ويسقط أحياناً في بعض الشعارات مثل طرح الديمقراطية والحوار دون تلمس آليات أو كيفيات لتنفيذها؟

اسمح لي أن أقول بداية أن الديمقراطية ليست شعاراً، والنظر إليها كشعار يعكس طبيعة التفكير السياسي السائد عند بعض المثقفين العرب الذين فقدوا الإيمان بأي فكرة ذات قيمة عملية. ويذكرني هذا الكلام بالمقالات التي نشرت تعليقاً على كتابي (بيان من أجل الديمقراطية) عندما صدر في عام 1977. فقد كان بالنسبة للبعض ردة على الماركسية وكان بالنسبة للبعض الآخر تشكيكاً بالنظم القومية وبالنسبة لآخرين دغدغة للقوى الإمبريالية ولغيرهم تسرعاً لا يستقيم قبل نقد البنية المعرفية.

أما في ما يتعلق بالملاحظة الخاصة بالمنهج فمن الواضح أنني لست من أنصار الحلول الجاهزة والسريعة. فأنا أولاً، بعكس الكثيرين لا أرى الأمور على صورة أبيض وأسود وإنما أسعى إلى رؤية العلاقة التي تجمع بينهما. مما يعني أنه سيكون من الصعب على أولئك الذين يبحثون عن حل سريع وجاهز العثور على هذا الحل. إن جوهر منهجي إذا شئت هو أن أبين أنه لا توجد هناك حلول جاهزة وأن الحلول الجاهزة التي نتداولها حتى الآن ليست حلولاً لأنها بالضبط جاهزة منقولة عن تجارب الغرب أو عن تجارب العرب والمسلمين الماضيين. بل إن قصدي من الكتابة وربما دافعي إليها هو أن أكسر الحلول الجاهزة وأظهر لاجدواها وأركز على الحاجة إلى إعادة التفكير. إن عملي كله هو في الواقع إعادة تفكير، فكيف يمكن

والحال هذه أن أسمح لنفسي بتقديم مثل هذه الحلول. أنا من الذين يعتقدون أن قوة الفكر ليست نابعة من الوصفات السريعة التي يقدمها ولكن من الآفاق التي يفتحها والحوافز التي ينتجها لبعث التفكير عند الجميع وحث الآخرين على المشاركة فيه. إن خاصية منهجي هي أنه يطلب التواصل مع الآخرين ويفترض قدرتهم على التفكير والمشاركة والتفاعل.

ويصطدم هذا المنهج، ثانياً، لا محالة بتلك الصفات السيئة التي اكتسبناها من تقاليد عصر الانحطاط التي تكاد تعتبر التفكير الفردي باباً للهرطقة والمروق وتقاليد الدول الاستبدادية، التي تمنع التفكير الفردي والجمعي وتحرمه باعتباره مصدراً للهرطقة السياسية والتشكيك بإلهامية الزعيم وعصمته. فالقطاع الأكبر من المثقفين أو المتعاطين بالثقافة في مجتمعنا لا يحب التفكير ولا يعرف المشاركة فيه للوصول إلى حلول متفق عليها، وإنما كل ما يطلبه هو التسليم، كما كان الأمر بالنسبة للمؤمنين العاميين، لإمام معصوم أو مفكر ملهم. ومثله في ذلك مثل النظم البيروقراطية الاستبدادية التي لا تشعر أن من حقها أو مسؤوليتها أو إمكانها أن تفكر في الحلول للمشاكل التي تعترضها في العمل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الإداري، بل تنتظر الحلول الجاهزة في كل الميادين من لدن القائد الخالد والزعيم الملهم. لقد صارت الاستقالة الفكرية والعطالة السياسية والتسليم للقائد أو للمفكر الخالد ثقافة نكاد نقول وطنية.

ليس هدف البحث العلمي تقديم حلول جاهزة وليس لديه أي حلول. إنما هدفه دفع الناس إلى التفكير في واقعهم وأخذ مصيرهم بيدهم، وكل ما يسعى إلى تقديمه لهم هو أدوات نظرية اشتغل عليها وتحليلات مختلفة للأوضاع الاجتماعية والتاريخية يمكن أن تستخدم

كأداة عندما يقررون تحمل عبء التفكير. وأنا أعتقد أن الناس قادرون على التفكير وما يحتاجون إليه ليكون لديهم تفكير مثمر هو بعض الأدوات النظرية العلمية السليمة المتعلقة بأوضاعهم.

لكن الأمر يختلف عندما تنتقل من حقل البحث العلمي إلى الحقل السياسي. فأنا أعتقد أنني من ذلك النوع من المثقفين الذين يسعون إلى ربط الفكر بالممارسة والتفكير بالسياسة ويرفضون الفصل بينهما. وأعتقد أن التحليل العلمي بالنسبة لعالم اجتماع لا يمكن أن ينفصل في الوطن العربي اليوم، حتى لو أراد العالم ذلك، عن إعادة بناء الواقع. فنحن نتدخل في الواقع عندما نفكر فيه. ومن هذا المجال أعتقد أنني كنت من بين القلائل الذين لم يخفوا موقفهم أو الذين كان لهم دائماً موقف واضح واقتراحات وبرامج عملية لمواجهة المشاكل التي تطرحها إعادة بناء النظم المجتمعية العربية. وكنت أول من أعاد الاعتبار لمسألة الديمقراطية عام 1977 بعد أن كان الجميع قد تخلى عنها. لكن ربما لا تتفق الحلول التي أقترحها مع تلك التي ينتظرها بعض المثقفين. هذا أكيد.

أعتقد أن ملاحظتك كانت تغيرت إلى نقيضها لو جمعت بين ما تضمه كتبي النظرية التي تهدف إلى إثارة المشاكل وإعادة بناء الإشكاليات الفكرية والسياسية للاجتماع العربي، ومقالاتي السياسية المنشورة في الصحافة والتي تعكس مواقفي، وتقدم للرأي العام ما أعتقد أنه الاختيارات الناجعة في كل المسائل التي تحتاج إلى قرار أو تتطلب الاختيار. ففي مواجهة الأحداث العملية السياسية والعالمية يطرح موضوع بلورة المواقف وبالتالي المخارج المحتملة للتحديات والمشاكل الطارئة. ومجموع هذه الممارسة العلمية والسياسية والأيديولوجية يشكل في نظري كلاً واحداً ومتفاعلاً ولا يمكن فهم

الأبحاث العلمية من دون المواقف السياسية ولا المواقف السياسية بمعزل عن التساؤلات والإشكاليات العلمية.

□ حصد منهجك عدداً كبيراً من المؤيدين والمعارضين بحيث يمكن القول إنه أثمر في التربة الفكرية العربية على شكل مدرسة. هل توافق على ذلك أم أنك زاهد بذلك، أم ترى أن الوقت مبكر للحكم على ذلك؟

لو كان ذلك صحيحاً فسيكون مصدر سعادة لي من دون شك. فليس هناك حافز للعمل ورفع المعنويات أقوى من الشعور بأن ما نقوم به له قيمة ويترك أثراً. لكن في الوقت نفسه لست واثقاً أنه من الممكن بعد الحديث عن مدرسة أو حتى تيار. والتاريخ وحده الذي يبين مصير الفكر وقيمته ولست مستعجلاً على ذلك. طبعاً ما كنت لأستمر في الكتابة لو لم يكن لدي شعور أكيد بأن ما أكتبه له معنى وأن منهجي يهديني إلى تفسيرات ويفتح لي آفاقاً ويمدني بتنبؤات وتوقعات تظهر في معظم الأحيان صحيحة أو قريبة من الواقع. لكن ماذا سيبقى من كل هذا؟ العلم عند الله.

□ في بعض كتاباتك تظهر وكأنك مفكر قومي سليل الإرث القومي التقليدي لاسيما في تقديرك الكبير لعبد الناصر في كتاب (المحنة العربية)، لكنك في كتابات أخرى توجِّه نقداً جذرياً وحاداً للفكر القومي كما ظهر وتبلور خلال الحقبة العربية المعاصرة، لاسيما في كتابك (النظام الطائفي)، أين تضع نفسك أيديولوجياً؟

أنا أعتبر نفسي سليل الفكر الإسلامي والقومي والماركسي والليبرالي والإنساني معاً، وناقداً لها جميعاً أيضاً. فليس هناك تمثل

من دون نقد. فأنا أعتبر نفسي ثمرة النقد المثلث للإرث الإنساني الليبرالي والماركسي والقومي ولا أعتبر نفسي غريباً عنه في مكوناته المختلفة. وأنا سليلُ هذه المكونات الفكرية بمعنى أنني ثمرة لها وفي الوقت نفسه ثمرة التأمل النقدي فيها.

وهذا هو ربما مصدر الغموض والحيرة التي وصفتها تجاه كتاباتي عند بعض قطاعات القراء والمثقفين. فعندما يراني القارئ الذي اعتاد على مناهج أخرى غير نقدية وغير جدلية أثمن التجربة الدينية ثم أنتقد الفكر الديني بقوة وأبين تناقضات النزعة العلمانية واختلاطات النزعات الأصولية وأظهر مهاوي الحداثة الرثة التشييئية، وأؤكد على أهمية مسألة الهوية ثم أشير إلى مأزق الفكرة الخصوصية الانغلاقية، يتساءل عن حق: ماذا يريد برهان غليون وما هو الحل الذي يقترحه؟ هل هو مع العلمانية أم مع الإسلامية؟ هل هو مع الحداثة أم ضدها؟ هل هو مع الخصوصية أم الكونية؟ والواقع أن فحوى هذا المنهج النقدي هو بالضبط تجاوز الثنائية القديمة التي تعكس اختيارات قيمية وسياسية من أجل إعادة توزيع القيم المعنوية والمادية، أي النظر داخل كل إرث من التراث البشري والاجتماعي عن العناصر التي لا يزال لها معنى، وتلك التي فقدت معناها وينبغي التخلي عنها في إطار البحث عن حلول عقلانية للمشاكل الكبرى العالمية والعربية، أي مصاغة على ضوء منهج عقلاني براغماتي يربط النظر بالممارسة ولا يفصل التجربة التاريخية الخاصة عن التجربة العالمية. ففي نظري التراث تراثات والحداثة حداثات والأصولية أصوليات والقومية قوميات والماركسية ماركسيات إلخ. ونحن، أقصد العرب الأحياء العاملين في سياق تاريخي ومجتمعي محدد، تقع علينا مسؤولية اكتشاف ما هي هذه العناصر وكيف نعيد استثمارها وفي أي صيغة من الصيغ الكلية

المجتمعية. وهذا يعني: أن المهم في النهاية ليس العنصر نفسه، حداثياً كان أم تراثياً، ولكن النسق الذي نستخدمه فيه. المهم هو مشروعنا نحن، أي ماذا نريد اليوم وللمستقبل. وإذا وصلنا إلى جواب يتمتع بحد أدنى من الوضوح والصدقية على هذا السؤال نكون قطعنا الشوط الأكبر من الطريق نحو الحرية.

السقوط الثاني لبغداد

□ **كيف تنظر إلى سقوط بغداد على يد القوات الأمريكية البريطانية في أبريل 2003؟**

سقوط بغداد واحتلال العراق من قبل القوات الأمريكية البريطانية هو التتويج الأليم لنصف قرن من السياسات اللاعقلانية واللامسؤولة للنخب العربية، والبرهان القاطع على إفلاس أنماط الحكم والإدارة والتسيير التي عرفتها المجتمعات العربية في حقبة ما بعد الاستقلال، والإعلان المدوي عن إنتهاء الحقبة الوطنية ودخول العالم العربي في عصر العولمة كصنيعة للدول الكبرى، ومصدر للمواد الأولية وغرض أو وسيلة، لا كطرف فاعل يتمتع بالحد الأدنى من الوعي الذاتي والسيطرة على المصير والسيادة. إن سقوط بغداد على يد القوات الانكلوأمريكية يشكل في نظري إدانة حاسمة لعصر افتتحته النخب العقائدية الصغيرة، المفتقرة للوعي والإرادة الوطنية معا، بالتناحر والانقسام والعداء المتبادل وفرض الأحكام العرفية وضرب الحريات، واختتمته نخب مافيوزية لا عقيدة لها ولا هم سوى السطو بالطرق غير المشروعة ونصف المشروعة على موارد المجتمعات، ومراكمة الثروات الجنونية في المصارف الدولية، وترك المجتمعات تئن تحت ضغط الفقر والمرض والبطالة والموت البطيء. وهي النتيجة الطبيعية

لمجتمع سياسي ظلت سمته الرئيسية التخبط والتفتت وضيق الأفق والنرجسية القيادية والأنانية والعسف والإقصاء والاقتتال، بل القتل الجماعي. إنها خاتمة عصر الحرب الأهلية الطويل وتشريع الاحتلال الداخلي والسيطرة بالقوة ومصادرة إرادة الناس والقبول بمبدأ وقيم التمييز شبه العنصري بل العنصري المهين وانهيار الأسس الأخلاقية والسياسية لأي حياة سياسية ومدنية.

ويعلن هذا السقوط بالأسلوب الأكثر ضراوة عن موت العصر الماضي وزواله وعن حتمية التغيير. فإذا عجزنا عن القيام بهذا التغيير الضروري والعاجل فلن تكون النتيجة سوى المزيد من التقهقر والتراجع وتعفن الأوضاع، وبالتالي الخضوع الأكيد للتدخلات الأجنبية مع احتمال الدخول في حقبة طويلة من التفسخ والانحلال وانهيار مؤسسات الدولة القانونية والإدارية والتوجه نحو أوضاع تذكّر بالأوضاع الأفغانية.

ولا شك عندي أن الولايات المتحدة ما كانت لتقبل بركوب مخاطر الحرب والاحتلال لبلد كبير ومركزي كالعراق لو لم تدرك هذا التعفن العميق في الوضع العربي العراقي والإقليمي معاً. وتعتقد، انطلاقا من ذلك، أن احتلالها سوف يظهر أو يمكن أن يظهر كتحرير للعراق وإنقاذ له من براثن شياطينه الداخلية.

والواقع أن الولايات المتحدة لم تخطئ في هذا التقدير. فهي لم تواجه أي مقاومة تذكر بالفعل، وانهار «جيش صدام» قبل أن تبدأ المعركة الحقيقية. لكن خطأها يكمن في أنها استسهلت السيطرة بالطرق العسكرية على شعب عانى كثيرا من الطغيان وخسر ملايين الضحايا في سبيل إزالة كابوس الاحتلال الداخلي عنه. إن خطأ أمريكا الحقيقي أنها اعتقدت وربما لا تزال تعتقد أنها قادرة على اللعب على

مشاعر العراقيين الملتهبة ضد الاستبداد في سبيل استبدال احتلال أمريكي أجنبي بالاحتلال الداخلي.

لكن مهما كان الأمر، يشكل سقوط بغداد الثاني إنهاءا تراجيديا للعصر الوطني والقومي العربي، تماما كما كان سقوط بغداد الأول إنهاءا تراجيديا لعصر الخلافة العربية الطويل وفاتحة مرحلة فوضى واضطراب وحروب لم تعرف حدا لها حتى نشوء الامبرطورية العثمانية في القرن الخامس عشر. وفي نظري لن نستطيع أن نخرج، نحن أيضا اليوم، من حقبة الفوضى الجديدة التي افتتحها سقوط بغداد الثاني إلا بعملية طويلة للاصلاح الداخلي العربي أخلاقية ومدنية وسياسية وجيوسياسية معا. وإلا فسوف نظل نتخبط في صراعاتنا الداخلية والخارجية لعقود طويلة.

□ من الواضح أن الولايات المتحدة تعاني من مشكلة كبيرة في احتلال العراق. فهل هي قادرة بالفعل على تحقيق أهداف الحرب المكلفة التي تخوضها، وماهي بالضبط، بصرف النظر عن الشعارات البراقة التي ترفعها الإدارة الأمريكية، أهداف الولايات المتحدة من هذا الاحتلال؟ هل هي السيطرة على النفط أم تعزيز الأمن الاسرائيلي أم إعادة تشكيل المنطقة العربية، أو بناء الامبرطورية العالمية، كما يعتقد الكثير من المحللين، وأي من هذه الاسباب هو الشمال، أي ما يحدد الاتجاه، في بوصلة الاعتبارات الاميركية؟

الواقع أن الحرب الأمريكية البريطانية التي كان هدفها المعلن تدمير أسلحة الدمار الشامل والقضاء على نظام صدام حسين ليست حربا واحدة ولكنها تتضمن في داخلها حروبا ثلاثة. ولا تسعى هذه الحروب لتحقيق أهداف واحدة بالضرورة وليست بالتأكيد ذات أهداف

منسجمة ومتوافقة. وهذا هو الذي يفسر تناقضات سلطات الاحتلال المتفاقمة وتخبط إدارتها، ويعلن في نظري، في الوقت نفسه، عن الإخفاق المدوي الذي ينتظرها. بل يكاد مشروع الاحتلال الأمريكي البريطاني للعراق ينهار منذ الآن ويتحول إلى مناسبة لتفجر جميع سيرورات العنف والانحلال والفوضى الشاملة.

الحرب الأولى التي يغطي عليها هذا الاحتلال هي من دون شك حرب الطاقة الدولية. وفي هذا المجال تهدف الولايات المتحدة الامريكية، التي تخوض حربا شاملة من أجل تأكيد قيادتها العالمية وضمان استمرار تفوقها الاستراتيجي على جميع القوى الدولية الأخرى التي تهم بالارتقاء إلى مصاف الدولة العظمى في السنوات القادمة وفي مقدمها الاتحاد الاوروبي والصين، إلى الاحتفاظ بأهم أوراق وعناصر النمو والتفوق الاستراتيجي في يدها. وتشكل منابع الطاقة النفطية إحدى هذه الأوراق الأكثر حساسية وخطرا، كما تشكل احتياطيات النفط في المنطقة العربية ومنطقة الخليج بالذات ثلثي الاحتياطي العالمي المكتشف. فبالسيطرة على هذه الورقة لا تضمن الولايات المتحدة لنفسها التزود الثابت والمستقر بالطاقة ولكن أكثر من ذلك ضبط أسعارها التي تلعب دورا كبيرا اليوم في تحديد الهامش التنافسي الضيق في كلف الانتاج في الدول الصناعية وبالتالي في معدلات النمو الاقتصادي. وتزداد أهمية هذه السيطرة على منابع الطاقة الشرق أوسطية عندما نعرف أن المنابع الأمريكية للنفط مهدَّدة بالنفاد خلال السنوات العشر القادمة وأن الشركات النفطية الأمريكية التي سيطرت خلال القرن الماضي على معظم تجارة النفط الدولية لن تقبل بأن تخرج من هذه السوق أو تفقد وزنها الهائل فيها. وبسيطرتها على منابع الشرق الأوسط، من خلال إلحاق هذه المنطقة بالسوق

الأمريكية، كما اقترح الرئيس جورج بوش، تعيد هذه الشركات تأهيل نفسها وتثبت موقعها في سوق النفط العالمية. بل ربما كانت هذه هي فرصتها الوحيدة للحفاظ على البقاء. لكن في ما وراء السيطرة على منابع الطاقة لأهداف إقتصادية يشكل التحكم بنفط الشرق الأوسط والنفط عامة ورقة استراتيجية عظيمة الأهمية لتعزيز مفهوم القوة والتفوق الاستراتيجي الامريكي تجاه الدول الصناعية الكبرى التي ستجد نفسها تحت رحمة الشركات الأمريكية في أهم مادة من مواد الانتاج، أعني الطاقة من حيث توفرها ومن حيث تحديد سعرها.

هذه من دون شك هي حرب النفط ليس بالمعنى البسيط الذي يعني حصول أمريكا على أرباح النفط، ولكن بالمعنى المركب الذي يعنى استخدام النفط وسيلة من وسائل التنافس والصراع العالمي الراهن على تحقيق الأسبقية الاقتصادية والاستراتيجية، وبالتالي التحكم بموقع القيادة الدولية وما يعنيه من تحديد جدول أعمال السياسة العالمية.

لكن إلى جانب هذه الحرب توجد حرب أخرى موازية لا تُرى مباشرة لأن المستفيد منها لم يدفع بجيوشه إلى ساحة المعركة، هي الحرب الاسرائيلية العربية. فليس هناك أي شك في أن تحطيم العراق من حيث هو قوة عسكرية وتدمير معداته وحل جيشه وقطع الطريق أمام أي حكومة عراقية قادمة على إعادة بناء عراق قوي عسكرياً واقتصادياً وتقنياً وعلمياً يشكل هدفاً إسرائيلياً أساسياً. وهو هدف خاص باسرائيل ولا علاقة له بالأهداف الأمريكية الرئيسية، حتى لو أن التحطيم العسكري للعراق يمكن أن يدخل ضمن الاستراتيجية الأمريكية بوصفه شرطا ضروريا لإنهاء الصراع في المنطقة، وتعبيد الطريق نحو تسوية سياسية تعبر عن بداية الحقبة الجديدة للنفوذ أو

السيطرة الأمريكية الشرق أوسطية. إن حرب تدمير البنية التحتية والدولة العراقية بوصفها جزءا من مصادر القوة الاستراتيجية العربية لا تخوضها الولايات المتحدة وبريطانيا لصالحها ولكن لحساب إسرائيل. وهي لا تهدف إلى إخراج العراق من ساحة الصراع العربي الاسرائيلي التاريخي كما أخرجت مصر باتفاقيات كمب ديفيد فحسب، ولكن أكثر من ذلك إلى إنهاء جبهة الصراع العربي الاسرائيلي لصالح تل أبيب، وفرض الاستسلام على البلاد العربية وإجبارها على القبول بإسرائيل كقوة مركزية وقيادية في المنطقة، والتسليم بتسوية فلسطينية إسرائيلية وإسرائيلية عربية ضعيفة تراعي بالدرجة الأولى مصالح إسرائيل وتعزز موقعها المتفوق في المنطقة.

والواقع ليس هناك ما يمكن أن يفسر طريقة تصرُّف القوات الأمريكية البريطانية تجاه الدولة العراقية القائمة ومؤسساتها، وعلى رأسها المؤسسة العسكرية، سوى السعي إلى تدمير العراق كدولة وكوحدة سياسية وكمصدر محتمل في المستقبل لإعادة بناء قوة عسكرية يمكن أن تغير في موازين القوى الإقليمية. وليس هناك ما يفسر إرادة سلطات الاحتلال في نشر الفوضى والتشجيع عليها، سوى رغبتها في تفجير الصراعات والنزاعات الداخلية الطائفية والأقوامية بهدف تفكيك العراق نفسه ومنعه من إعادة لم شمله واستعادة قدراته وموقعه في التوازنات الإقليمية. إن ما تريده إسرائيل من العراق، عبر ممثليها العلنيين داخل الإدارة الامريكية الراهنة، هو في الواقع دفع العراق نحو حالة مستمرة من الفوضى والاقتتال يحيّده لسنوات طويلة، وربما نهائياً، عن ساحة الصراع إن لم يقض عليه كدولة موحدة عربية الانتماء. ويكاد المرء يعتقد بالفعل أن إسرائيل هي التي تخوض، من خلف التحالف الأمريكي البريطاني، حرب الانتقام التاريخي من

نبوخذنصر وبمنطق حروب العصر القديم ذاتها التي تتطابق مفاهيمها مع تدمير الحجر وقطع الشجر وقتل البشر وترك البلاد قاعا صفصفا، أي القضاء المادي والكامل على الدولة بكل ما فيها من مؤسسات وبشر وماء وحياة.

ومما يزيد من صدقية هذه النظرية أن دفع العراق نحو الفوضى والانهيار الكامل لا يتماشى مع مشروع السيطرة الأمريكية الراهن على المنطقة. بل إنه يسيء إلى المصالح الامريكية وإلى الشعارات التي ترفعها واشنطن باسم الديمقراطية والحرية والتخلص من الاستبداد ومن أجل السلام والتغيير والإصلاح. فالاسرائيليون يعملون بالفعل، من خلال ممثليهم في الإدارة الأمريكية، سواء أكانوا من المسيحيين المتصهينين أو من الصهاينة الفعليين، على تجيير الحرب الأمريكية على العراق لخدمة مصالحهم الإقليمية الخاصة فحسب، ولا يهمهم إن أدى ذلك إلى تقويض مشروع السيطرة الأمريكية. وهو ما يحصل الآن أو ما هو في طريق الحصول.

وهناك أيضا من دون شك، إلى جانب هاتين الحربين، حرب ثالثة تخاض على أرض العراق هي الحرب الحضارية، يغذيها الاعتقاد لدى قسم من القادة الأمريكيين، المعجبين بأطروحات مثل أطروحات صدام الحضارات، بصرف النظر عن صلتهم بشركات النفط أو بإسرائيل، بأن ما نعيشه اليوم هو صراع بين الثقافة والحضارة الغربية العقلانية والديمقراطية والثقافة والحضارة العربية الاسلامية وربما أيضا الصينية المناهضة لهذه القيم والقائمة على قيم وتقاليد محافظة لاهوتية وإستبدادية ولا إنسانية. وتساعد مثل هذه الأطروحات على التغطية على حقيقة الحربين الأساسيين، أعني حرب الطاقة وحرب التمكين التاريخي لاسرائيل في الشرق الأوسط، وتظهرهما كما لو كانتا حربين

أخلاقيتين تخاضان باسم القيم الإنسانية وفي سبيل تأكيدها ضد البربرية والهمجية. وهذه الحرب هي التي تفسر ما تعرض له العراق من تدمير غير مفهوم للوهلة الأولى لمكتبات العراق ومتاحفه وآثاره التاريخية وكل ما يرمز إليه كثقافة ساهمت في تقدم الحضارة الإنسانية. وليس المقصود من هذا التدمير محو ذاكرة العراق وتراثه الثقافي والحضاري فحسب لقطع المجتمع عن جذوره وتشويه شخصيته وإعادته إلى حالة الضياع والهمجية وإنما أكثر من ذلك توجيه ضربة قوية إلى الحضارة العربية ومحو آثارها عن على الأرض، عبر أحد أهم مراكزها الثقافية والتاريخية.

لكن كل هذه الحروب تجري في إطار واحد هو عمل الولايات المتحدة التي أدركت قوتها الاستثنائية ووجدت نفسها بالفعل في موقع القيادة والسيادة العالمية على ترسيخ أسس قوتها وسيطرتها حتى تضمن لها الديمومة. وهو ما يستدعي الحفاظ على التفوق وعدم التفريط بأي موقع مكتسب والسعي إلى الإمساك باكثر ما يمكن من أوراق القوة الدولية. واحتلال العراق لا يشكل مفتاحا للسيطرة على ورقة الطاقة العالمية فحسب ولكن أكثر من ذلك قاعدة للسيطرة على منطقة ذات أهمية استراتيجية استثنائية، جيوسياسية وسياسية ومعنوية.

□ كيف تفسر الانقلاب الحاصل في السياسة الأمريكية تجاه الشرق الأوسط وتبني القادة الأمريكيين اليوم لخطاب التغيير والاصلاح والديمقراطية، وتقديم احتلال العراق على أنه بداية لدفع المنطقة كلها إلى الدخول في العصر، وذلك بعد عقود طويلة من دفاع واشنطن المستميت عن النظم التسلطية القائمة وبذلها جهودا استثنائية لتثبيت الوضع القائم في الشرق الأوسط والحفاظ على النظم الحاكمة؟

الواقع أن الدافع الحقيقي لهذا التفكير الأمريكي الجديد هو إدراك الإدارة الأمريكية، التي تحتفظ بمصالح حيوية لم تكف يوما عن التذكير بها، أن النظم العربية المشرقية التي رعت إنشاءها وساهمت في تعزيز سيطرتها وبقائها قد اهترأت تماما وفقدت أي صدقية لدى الرأي العام العربي. فقد صارت رديفا للسيطرة المافيوزية على الاقتصادات المحلية وأخفقت في تحقيق أي تنمية اقتصادية أو إجتماعية أو علمية أو تقنية، وشلت إرادة شعوبها وحرمتها من أي هامش مبادرة، وخسرت مواجهتها التاريخية مع عدوها الخارجي المعلن إسرائيل، كما خسرت مواجهتها الفكرية والايديولوجية والسياسية مع عدوها الداخلي المتمثل بالحركات الأصولية المحافظة التي يضطرد الارتفاع في شعبيتها بقدر التصعيد في القمع الموجه إليها. كما أدركت الإدارة الأمريكية أن هذا الإفلاس الفكري والسياسي والعسكري والأمني للنظم العربية التي اعتمدتها حتى الآن، وبنت نفوذها في المنطقة على التعاون معها، يفتح عصر أزمة سياسية عميقة في المنطقة ويزيد من مخاطر استلام الاسلاميين للسلطة في أكثر من بلد عربي.

ولعل الولايات المتحدة وحلفاءها الغربيين ما كانوا ليشعروا بأن احتمال وصول الاسلاميين إلى السلطة يمكن أن يشكل خطرا كبيرا على مصالحهم لو لم يتعرضوا، على الأغلب بسبب الأخطاء التي ارتكبوها في التعامل مع حلفائهم من المجاهدين العرب في أفغانستان والطريقة المهينة التي تخلوا بها عنهم وتركوهم فريسة سهلة للأنظمة العربية الحليفة تفتك بهم من دون شفقة ولا رحمة، لضربة 11 ايلول سبتمبر 2001 الأليمة التي فاقت في نتائجها الحربية كل التوقعات، بما في ذلك توقعات مخططيها وأدمت الولايات المتحدة، القوة الأعظم

في العالم، وهي في أوج سطوتها وسلطانها. بل ليس من المبالغة القول إن الولايات المتحدة كانت تنظر بعين لا ينقصها الرضى، لمثل هذه الحركات التي بدا عليها وكأنها البديل المحتمل ليس للنخب الحاكمة الفاسدة فحسب ولكن ربما ورقة الجوكر التي تستطيع واشنطن اللعب بها في سبيل تعزيز نفوذها على حساب الدول الصناعية، والاوروبية خاصة، في هذه المنطقة الحيوية والحساسة.

ولهذا بقدر ما حولت أحداث 11 سبتمبر التيارات الاسلامية بشتى فروعها إلى عدو مكشوف ورئيسي للولايات المتحدة، فتحت أيضا بالنسبة لواشنطن باب إعادة ترتيب الأوضاع السياسية والجيوسياسية على مصراعيه، داخل كل قطر من الأقطار المختلفة. وطرحت على البساط من جديد مسائل الأمن والسيطرة والاستقرار والعلاقات الجماعية عموما في الشرق الأوسط. كما أعادت المنطقة بهذه المناسبة إلى دائرة الضوء العالمية وجعلت منها مركز الانشغال الاستراتيجي الرئيسي للدول الكبرى، وللولايات المتحدة بشكل خاص في بداية هذه الألفية الثالثة. وجاءت القطيعة الأمريكية الاسلامية بعد سلسلة من التطورات السلبية المتلاحقة التي حصلت في المنطقة منذ حرب الخليج الثانية عام 1991، بدأت مع انهيار مؤتمر السلام العربي الاسرائيلي وحصار العراق واندلاع الانتفاضة الثانية في عام 2000 ثم أحداث ايلول سبتمبر 2001. وقد أدى ذلك كله إلى قلب المعادلات القائمة وغيّر العديد من الحسابات السياسية والجيوسياسية.

فمن جهة أولى فقدت الولايات المتحدة بإنفكاك الحركات الاسلامية الجهادية عنها وإشهارها العداء العلني لها فاعلا سياسيا مهما في الصراعات الداخلية للدول العربية والاسلامية، وربما بديلا سياسيا محتملا للنخب القديمة الحاكمة، الوطنية أو القومية أو الأبوية. ولم

يعد لدى واشنطن في البلدان العربية والاسلامية أي قوة سياسية شعبية تستطيع أن تراهن عليها لسد الفراغ الذي خلفه إفلاس النخب السابقة، بل حتى للمناورة السياسية ضد هذه النخب لفرض التنازلات والمساومات التي تريدها عليها. ومن جهة ثانية أصبحت هذه القوى الاسلامية التي لم يعد يجمعها شيء مع الإدارة الأمريكية مصدر خطر جيواستراتيجي كبير عليها، في الأراضي الأمريكية أولا، ثمّ في منطقة الشرق الأوسط الحيوية ثانياً. ويزداد إدراك الإدارة الامريكية لهذا الخطر واحتمال تدمير «الاستقرار» الهش، أو بالأحرى ما تبقى منه، في منطقة الشرق الأوسط مع ازدياد قدرة الحركات الاسلامية الجهادية على استقطاب نقمة الجمهور العريض المتزايدة بموازاة تنامي فساد النخب الحاكمة وإفلاسها وتطابق السياسات الأمريكية مع سياسة القمع والقهر السياسي الذي يطال جميع شعوبها، تحت سمع وبصر واشنطن ورعايتها، وفي مقدم ذلك القمع والقهر والتنكيل بالشعب الفلسطيني.

هكذا وجدت الولايات المتحدة نفسها في موقف استراتيجي حرج ودقيق ويحتاج إلى تحرك سريع. ذلك أن ترك الأوضاع تسير على ما هي عليه يعني انتظار المزيد من الفساد عند النخب الحاكمة الشرق أوسطية وبالتالي من التراجع والتقهقر الاقتصادي والاجتماعي والإفلاس. مما يفتح الطريق واسعا أمام احتمال عودة الحركات الإسلامية التي أصبحت العدو الأول لواشنطن، إلى مقدمة المسرح السياسي الشرق أوسطي، بعد أن تلقت ضربات قوية في الثمانينات، متسلحة هذه المرة بأوسمة انتصارها التاريخي على واشنطن في 11 سبتمبر 2001 ومستفيدة من الانحلال المتفاقم لمؤسسات النظم القائمة.

في مواجهة خطر الانفجار الشامل والتوجه نحو حالة من الفوضى التي لايمكن السيطرة عليها، ومن أجل قطع الطريق على أي حركة اسلامية تطمح إلى استعادة المبادرة في أحد بلدان المنطقة أو تبديد، إن لم نقل تحطيم، أي أمل لدى الرأي العام العربي الناقم والمتوجه نحو الأصوليين الإسلاميين، لم يكن لدى القيادة الأمريكية بديل عن القيام بمراجعة جذرية لجميع خياراتها التقليدية في المنطقة وإلى بلورة خيارات جديدة تتفق والتحديات التي يتعرض لها نفوذها والتهديدات التي تطال مصالحها. لقد قررت الولايات المتحدة أن تدخل بنفسها إلى ساحة المعركة الشرق أوسطية للحفاظ على مصالحها بعد أن فقدت الثقة بالنظم التي كانت تعتمد عليها حتى الآن وبقدرتها على الاستمرار. بهذا المعنى لم تأت القوات الامريكية إلى المنطقة لإقامة الديمقراطية وايجاد حل للقضية الفلسطينية ولكنها جاءت لمنع انهيار الأوضاع السياسية التي رعتها حتى الآن، وقطع الطريق على وصول أي قوى إسلامية أو ديمقراطية إلى السلطة تهدد وجودها التاريخي فيها. وإذا حدث وتبنت واشنطن بعض المواقف ذات الطابع الديمقراطي هنا وهناك أو زادت من اهتمامها بالقضية الفلسطينية، فذلك لشعورها بأن استعادة زمام الامور في المنطقة والاستمرار في تهميش الشعوب وحرمانها من التعبير عن رأيها ومن ممارسة حقها في المشاركة السياسية يستدعيان القيام بحد أدنى من التنازلات، أو على الأقل التظاهر بتبني برنامج الإصلاحات الديمقراطية الذي ترفعه المعارضة والرأي العام.

□ ما هي هذه الخيارات التي تعرضت للمراجعة في سياسة واشنطن الشرق أوسطية وماهي الخيارات البديلة التي من المحتمل لواشنطن أن تأخذ بها في المستقبل في المنطقة؟

كانت الولايات المتحدة الأمريكية تعتمد للحفاظ على مصالحها الكبرى في الشرق الأوسط على استراتيجية عنوانها الوحيد هو الحفاظ على الوضع القائم. وكانت خيارات الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة مرتبطة بشكل مباشر بتحقيق هذا الهدف. ومن أول هذه الخيارات التي تساعد على الحفاظ على الوضع القائم السعي، في مواجهة النشاطات القومية والثورية التي تصاعدت على هامش الحرب الباردة وبالتعاون مع الاتحاد السوفييتي، إلى ضمان الاستقرار وعدم حصول تغييرات تخل بالمعادلات السياسية التي تقوم عليها الأقطار العربية السائرة جميعا في الفلك الغربي وتكريس سيطرة البنى العشائرية والقبلية والطائفية على السلطة. وفي سبيل ذلك استخدمت الولايات المتحدة الأمريكية وسائل متعددة أهمها الدعم الكامل وغير المشروط لجميع النظم العربية، مهما كانت طبيعتها وأساليب الحكم التي تتبعها، شمولية أو تعددية، ومعاملتها لمواطنيها، طالما لم تتعرض مصالح الولايات المتحدة لأي خطر أو تهديد جدي.

أما الخيار الثاني فقد ارتبط بمكافحة الحركات الوطنية والقومية العربية التي كانت تهدد بإحداث تغييرات سياسية داخل النظم العربية أو جيوسياسية تؤثر في معادلات القوة الإقليمية. وقد جعل هذا الخيار من الولايات المتحدة حليفا ثابتا لكل الأنظمة المحافظة في المنطقة كما دفع جميع الأنظمة المحافظة إلى التقرب من الولايات المتحدة لضمان استمرارها واستقرارها في مواجهة شعوبها غير الراضية أو الناقمة.

كما ارتبطت السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط، وهو خيارها الثالث، بالدعم الثابت لاسرائيل بوصفها أحد أركان الاستقرار والحفاظ على معادلة القوة الشرق أوسطية كما هي وتغذية النزاع

العربي الاسرائيلي والابتعاد عن كل ما يمكن أن يدول المسألة الفلسطينية ويفرض ايجاد تسوية لا تكون لصالح اسرائيل.

وانسجاما مع هذا الهدف الاستراتيجي الرئيسي للسياسة الأمريكية جاءت فكرة ربط بلدان المنطقة بالأحلاف العسكرية الغربية مثل حلف بغداد في الخمسينات. ثم، بعد انهيار إمكانية بناء مثل هذه الأحلاف، أمام تصاعد قوة الحركة الوطنية والقومية العربية في الستينات، تكوين محور من الأنظمة التقليدية القريبة في تصوراتها ومصالحها من الأفكار الأمريكية والغربية واعتمادها كقاعدة لمواجهة النظم التقدمية التي تتلقى الدعم السوفييتي خلال حقبة الحرب الباردة. لكن حتى بعد انتهاء هذه الحرب لم تغير الولايات المتحدة خطها في هذا المجال، واستمرت في مراهنتها لتحقيق الاستقرار الإقليمي على دعم الأنظمة التي أصبحت تسميها معتدلة، وفي الوقت نفسه احتواء الأنظمة الأخرى، سواء أجاء ذلك من خلال تطبيق سياسات الترهيب والترغيب أو ببث الفرقة والنزاع في ما بينها، كما حصل بين الناصرية والبعثية، أو بالتقرب من نخبها الحاكمة وتطمينها على وجودها واستمرارها في السلطة.

وبسبب هذا الحرص على استقرار الأنظمة واستمرارها كقاعدة للحفاظ على الوضع القائم، كانت الولايات المتحدة، حتى الحادي عشر من سبتمبر ايلول 2001، أكثر القوى الكبرى عداء لنقل فكرة الديمقراطية إلى البلاد العربية. وكانت تغطي حرصها على استمرار الأوضاع والنظم التسلطية البيرقراطية أو الأبوية بنظريات ضعيفة تفيد بأن قيم الديمقراطية وأساليب عملها لا تتفق وقيم الثقافة العربية والاسلامية الدينية والأبوية. وبالمثل، لم تبذل الولايات المتحدة الأمريكية ولا مؤسساتها المدنية أو الأهلية، من منطلق الحرص على

استقرار الأنظمة القائمة نفسه، بعكس ما حصل في العديد من مناطق العالم الأخرى، أي جهد لنشر الفكرة الديمقراطية أو حتى للتعرف على القوى السياسية العربية غير الحاكمة ولا التقرب منها ولا الحوار معها. بل لم تبد الولايات المتحدة الأمريكية أي اهتمام بتشجيع قيام قوى اقتصادية أو سياسية أو أحزاب أو تكتلات ليبرالية، ولم تدعم لا فكريا ولا إعلاميا ولا عمليا قيام مثل هذه القوى التي تعتمد عليها عادة في العالم أجمع كطرف مدني تتعامل معه من خارج علاقاتها مع الدولة. لم يكن ذلك نتيجة ضغوط محتملة للنظم التسلطية عليها ولكنه كان ناجما عن أن القيادات الامريكية كانت تميل إلى التفكير في البلدان العربية كما لو كانت خزانات نفط محاطة بجماعات بدائية، تماما كما كان صهيونيو الاستيطان اليهودي الأول ينظرون إلى الشعب الفلسطيني. فهي ليست شعوب أو مجتمعات يمكن التواصل معها ولا توجد لغة مشتركة تسمح بهذا التواصل. وعندما كانت الولايات المتحدة بحاجة إلى تعبئة بعض القوى العربية لمواجهة الحركات الوطنية والقومية لسنوات الستينات داخل البلدان العربية المتفجرة أو، في ما بعد، لإضفاء الشرعية على حربها الاستراتيجية في أفغانستان، لم تراهن على دعم القوى الليبرالية القريبة ايديولوجيا منها ولكنها راهنت على القوى الاسلامية والعشائرية وقامت بمساع حثيثة لتكوين حلف إسلامي ثم لتعبئة المجاهدين من القبائل والعشائر العربية والأفغانية التي لا تربطها بها أي صلة ثقافية أو سياسية أو روحية.

والواقع انها لم تتحالف مع قوى اجتماعية صاعدة، سواء أكانت قوى الرأسمالية ورجال الأعمال أو قوى الطبقات الوسطى الحديثة التي تشكل مطالبتها بالتغيير السياسي تهديدا لاستقرار النظم المحافظة وبقائها. وبالعكس كان الاعتماد على الايديولوجيات والحركات

الأصولية يوفر للسياسة الأمريكية وحلفائها العرب الأداة المثالية لضرب الحركات الوطنية الحديثة التي كانت تطمح إلى إعادة النظر في توزيع السلطة الداخلية كما كانت تطمح إلى تعديل موازنة القوة الإقليمية. ومن هنا جاء أيضا عداء الولايات المتحدة المعلن لأي فكرة عربية قومية أو تعاقدية تضع التقارب العربي العربي هدفا من أهدافها الرئيسية، و محاربتها أي مشروع فكري أو سياسي يطمح إلى الحديث عن العرب كوحدة او أمة.

أما خيار تعزيز وضع اسرائيل والاستفادة منها لمنع قيام أي تكتل عربي أو أي تغيير في الوضع القائم الداخلي والاقليمي فقد تطور أكثر مع الوقت وأصبح أحد خيارات السياسة الأمريكية الأساسية. ولم يعد الحفاظ على أمن إسرائيل واستقرارها وعدم السماح بفرض حل سياسي أو عسكري عليها لإنهاء النزاع العربي الاسرائيلي، هو الهدف ولكن صار المطلوب ضمان التفوق الاستراتيجي النوعي والدائم لاسرائيل على الدول العربية مجتمعة. وكانت المحصلة العملية لهذا المذهب الامريكي بخصوص اسرائيل وموقعها في الشرق التخلي عن فكرة ايجاد حل لمسألة النزاع العربي الاسرائيلي، بل قطع الطريق على أي تسوية سياسية مقبولة واستخدام التفوق الاسرائيلي في سبيل وضع الدول العربية تحت ضغوط عسكرية ومالية وسياسية قوية ودائمة تسهل على واشنطن ابتزازها والتحكم بسياساتها وانتزاع مصالح مهمة منها.

هذه هي الخيارات الأساسية التي بنيت عليها السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط لنصف القرن الماضي، وهي التي تجري اليوم مراجعتها. والدافع الرئيسي لهذه المراجعة، كما ذكرت، هو أن واشنطن أصبحت تعتقد، ربما عن حق، أن الحفاظ على الوضع القائم في الشرق الأوسط لم يعد ممكنا من الناحية العملية والواقعية وأن

تغيير هذا الوضع أصبح مطروحا على جدول الأعمال التاريخية، أي أصبح محتما. وأنه ما لم تأخذ للولايات المتحدة هي نفسها المبادرة في هذا التغيير وتقوده فسوف يحصل من دونها، وربما أدى إلى الانفجار والفوضى الشاملة، ومن وراء ذلك إلى خسارة الولايات المتحدة مصالحها الاستراتيجية الكبرى.

والواقع أن ما تعد به الولايات المتحدة، على لسان مسؤوليها الكبار، يكاد يكون مراجعة جذرية لخياراتها السابقة إن لم يكن قلبها رأسا على عقب. ففي ما يتعلق بخيار الدعم المطلق والثابت للأنظمة القائمة منذ ما يقارب نصف قرن، تعلن واشنطن خيارا جديدا قائما على أولوية الإصلاح والتغيير. وهي لم تتردد في تقديم احتلال العراق من قبل قواتها على أنه الخطوة الأولى على هذا التغيير الذي سيشمل النظم العربية جميعا. وهي لا تكف عن دعوة النخب العربية لأخذ العبرة والمبادرة هي نفسها للتغيير قبل أن تضطر إليه أو تدفع إليه بالرغم منها. وينجم عن هذا الخيار الجديد أن الولايات المتحدة لم تعد تعتبر النخب الحاكمة، حتى القريبة منها، نخبا معتمدة من قبلها. ولم تعد تشعر تجاهها بأي التزام يدفعها إلى إبداء الحرص على استقرارها واستمرارها أو التغطية عليها محليا ودوليا في كل ما يتعلق بالفساد وانتهاك حقوق الانسان وغياب الممارسات الديمقراطية، بل غياب المظاهر البدائية لأي حياة سياسية في المجتمعات التي تتحكم بها.

أما الانقلاب الثاني في الخيارات الاستراتيجية الأمريكية للشرق الأوسط فهو يتعلق بالعلاقة مع قوى الأصولية الإسلامية التي استخدمتها الولايات المتحدة لأكثر من نصف قرن كحليف داخلي كبير لمواجهة الحركات الشيوعية والقومية والوطنية الحديثة وتفتيت القوى

العربية، واستفادت من خدماتها الايديولوجية العظيمة في مناوراتها الجيواستراتيجية ضد الاتحاد السوفييتي خلال حقبة الحرب الباردة. والآن، تعلن الولايات المتحدة القطيعة الجذرية مع هذا الحليف التاريخي، بل تذهب أكثر من ذلك فتهدد كل من يتردد من الدول والأحزاب في إعلان الحرب عليهم ومعاقبتهم. هذا هو المضمون الحقيقي لمفهوم الحرب العالمية ضد الإرهاب الذي يهدف إلى استئصال أي مقاومة مسلحة إسلامية أو شبه مسلحة أو داعية لاستخدام السلاح والعنف في أي منطقة من مناطق العالم.

وهذا التحول في السياسة الأمريكية يغير معادلات القوة الإقليمية والداخلية، ويتطلب من الولايات المتحدة إعادة النظر في علاقاتها مع القوى السياسية العربية في سبيل بناء تحالفات جديدة. ومن الواضح أن واشنطن أصبحت تبدي اهتماما أكبر بالقوى السياسية والمدنية العربية وتبذل جهودا ملموسة للتقرب منها الآن لتوازن فقدانها حليفها الاسلامي السياسي. إلا أن تجربة المؤتمر الوطني العراقي وما تبع احتلال العراق من تخبط في السياسات التي ذكرناها، ثم ضعف التجاوب الأمريكي مع المطالب العربية في فلسطين، كل ذلك يؤثر على قدرة الولايات المتحدة على ايجاد بديل للقوى الاسلامية ويقلل من قدرتها على المناورة الداخلية للتأثير على النظم العربية.

ويتعلق الانقلاب الثالث في مفاهيم السياسة الأمريكية الشرق أوسطية بترك التلاعب بالصراع العربي الاسرائيلي كوسيلة لإضعاف العرب وضمان تشتتهم والتحاقهم بالغرب، والإعلان عن التزام الولايات المتحدة الأمريكية بإقامة دولة فلسطينية خلال السنوات القليلة القادمة، تقطع الطريق على حركات المقاومة العربية والاسلامية للسيطرة الأمريكية التي تستثمر الموقف الأمريكي المؤيد للاحتلال

والاستعمار في فلسطين، ولنزع فتيل الكره العربي الشامل للحضور الأمريكي في المنطقة. وفي هذا الإعلان والتحديد الزمني شيء جديد، بصرف النظر عن طبيعة الدولة الفلسطينية المنتظرة وحدودها ودرجة سيادتها وفي ما إذا كانت أم لا خطوة أولى على طريق إنهاء الحرب العربية الاسرائيلية الطويلة وإدخال المنطقة بأكملها في عصر السلام والاستقرار الحقيقيين. ولو تحقق قيام الدولة فسيعني ذلك بداية الطريق نحو الكف عن استخدام النزاع العربي الاسرائيلي كوسيلة للسيطرة على الدول العربية، وبالتالي نحو إنهاء النزاع العربي الاسرائيلي نفسه. مما يمهد بفتح المنطقة على العالم وإخراجها من الحجر المفروض عليها عمليا منذ عقود.

□ هل هذا هو ما يقصده المسؤولون الأمريكيون عندما يتحدثون عن تغيير خريطة المنطقة وإعادة تشكيلها؟

نعم. مجموع هذه الخيارات يشكل بالفعل مضمون الرد الاستراتيجي السريع على احتمال انهيار الوضع وتفكك العديد من النظم، وسيطرة الأصوليين المعادين لواشنطن على مقاليد الأمور في أكثر من بلد وأكثر من عاصمة، كما تشكل الحرب الوقائية أداة تنفيذه الرئيسية. ويشمل مصطلح إعادة تشكيل المنطقة إذن إعادة تشكيل النظم السياسية والاقتصادية والإدارية فيها. وهذا يعنى أن الولايات المتحدة التي سكتت على الفساد والاستبداد وانعدام القانون، تطلب اليوم من النخب الحاكمة إصلاح الإدارة ومحاربة الفساد واعتماد التعددية السياسية وتوسيع قاعدة المشاركة الشعبية. وأن الولايات المتحدة التي حاربت القوى الليبرالية والوطنية والقومية الحديثة بالاصولية الإسلامية وغير الإسلامية، تجعل من إعلان الحرب ضد

حركات المقاومة المسلحة شرطا أساسيا للحوار والتفاهم مع أي نخبة عربية. كما يعني أن الولايات المتحدة التي رعت الاستيطان الاسرائيلي وموّلته خلال العقود الطويلة الماضية مضطرة، انطلاقا من منطق سياستها الجديدة نفسها، إلى تعزيز موقف رئيس الوزراء الفلسطيني الذي فرضته، أبو مازن، بالضغط الفعلي لإقامة دولة فلسطينية مستقلة في السنتين القادمتين وبالتالي إلى مواجهة مساعي إسرائيل لتخريب خريطة الطريق.

لكن إعادة تشكيل المنطقة لا تعني فقط تأهيل النخب الحاكمة أو تبديل بعضها فحسب. إنها تعني أيضا إعادة ترتيب العلاقات والتوازنات فيما بين دولها بما يسمح بالسيطرة عليها جميعا، ويقطع الطريق على أي عودة محتملة للخطر القومي أو الوطني أو الإسلامي السابق. وهذا هو مغزى الوعد بضم المنطقة جميعها في إطار منطقة تجارة حرة مع الولايات المتحدة خلال عشر سنوات. ويشمل ترتيب التوازنات الإقليمية أيضا، وفقا للمصالح الامريكية، التخلص من، او على الأقل، عزل وتهميش جميع القوى والايديولوجيات التي طبعت المرحلة السابقة وغذت، أو تعتقد واشنطن أنها كانت تغذي، الصراعات والنزاعات ونظم الاستبداد العربية والاسلامية، وفي مقدم ذلك بالطبع الإرث الايديولوجي القومي العربي والأصولية الاسلامية. وهو يعني قطع الطريق على عودة المشاريع القومية العربية أو غيرها من المشاريع التي تهدد ميزان القوى الراهن، والتأكيد في المقابل على وجود بلدان مستقلة والتشجيع على الانفصال في ما بينها، وعدم السماح لها بالتعاون الإقليمي إلا ضمن دائرة السياسة الأمريكية وعلى الأرضية التي تقررها لها. فقد أرادت الولايات المتحدة أن تؤكد للمجتمعات العربية، من خلال الحرب على العراق والقضاء على

الدولة والنظام فيه، أنه لم يعد هناك مجال للحديث عن مشاريع عربية مشتركة ولا عن بناء قوى عسكرية إقليمية ولا عن عداء للغرب أو عن هوية إسلامية مناهضة للسياسات العالمية وموجهة ضدها. وهي تنتظر أن يعمل كل هذا على تحرير المجتمعات العربية من أحلامها اللاعقلانية ومن أوهامها القرسطوية وعزلتها وتقوقعها على نفسها، وبالتالي جعلها أكثر حساسية لقيم العصر الراهن ومتطلباته وفتحها على العالم الخارجي بما يشتمل عليه من توجه ديمقراطي وتعامل مع معطيات الأمر الواقع بواقعية في الوقت نفسه.

□ هل تحمل هذه السياسة الأمريكية الجديدة، في اعتقادك، بذور تغيير حقيقي في العالم العربي، بصرف النظر عما إذا كان ذلك يتماشى أو لا يتماشى مع مصالح الولايات المتحدة الأمريكية الرئيسية، أقصد حتى لو خدم ذلك هذه المصالح؟

يكاد المرء يعتقد، عندما يقرأ البيانات الأمريكية ومقالات كولن باول وكوندوليزا رايس، أن الولايات المتحدة قد اكتشفت اليوم أن هناك بالفعل مجتمعات عربية، وأن لدى هذه المجتمعات مثقفين وأحزابا وقوى اجتماعية تستحق النظر إليها بل والحوار معها، حتى لو لم يصبح بعد من الممكن أخذ وجهات نظرها البدائية بالاعتبار. ولأول مرة يدعي المسؤولون الأمريكيون أنهم يعتقدون بأن هذه المجتمعات تستحق أن تعيش على مستوى القيم والمبادئ الانسانية من ديمقراطية وحقوق إنسانية وتنمية بشرية. وليست ذات طبيعة مختلفة تجعلها عاجزة عن بلوغ هذا المستوى من النظرة الأخلاقية.

وليس هناك شك في أن من مصلحة الولايات المتحدة أن تغير في المناخ العام السائد في المنطقة، على جميع المستويات، حتى تقطع

الطريق على بديل آخر يشكل تهديدا لمصالحها، سواء أكان بديلا ديمقراطيا او بديلا إسلاميا. لكن ينبغي في نظري التنبيه ضد وهمين كبيرين ارتبطا عند الرأي العام العربي بدخول الامريكيين القوي العسكري للساحة الشرق أوسطية منذ احتلال العراق: الوهم الأول أن الولايات المتحدة تنوي تغيير الأنظمة الاستبدادية والأبوية الراهنة لصالح أنظمة ديمقراطية، مما يعني أن مثل هذا التغيير يتماشى مع مصالحها الرئيسية. والوهم الثاني هو الاعتقاد بأن الولايات المتحدة قادرة، إذا وجدت النية والإرادة، على تحقيق مثل هذا الهدف. والواقع أن ما تريده الولايات المتحدة هو بالتأكيد وضع حد للتقهقر السريع في أنماط الحكم والإدارة الذي يهدد في العالم العربي بتفجير أزمة اجتماعية وبالتالي سياسية وعقائدية لا يمكن لأحد السيطرة عليها في المستقبل، مع تراكم عشرات ملايين العاطلين عن العمل وتدهور مستويات المعيشة والفراغ العقائدي والسياسي، مما يقدم فرصة كبيرة لمنظمات مثل منظمة القاعدة للتحول من منظمات صغيرة وسرية معزولة إلى منظمات لا تقهر، مدعّمة بجمهور واسع من المتعاطفين والمتعاونين والمتحمسين. وهو ما بدأت معالمه تظهر في عراق ما بعد صدام. ومن أجل تحقيق مثل هذا الهدف سوف تستخدم الولايات المتحدة جميع وسائل الضغط على النظم والنخب الحاكمة، العسكرية والسياسية والدبلوماسية كما سوف تستخدم وسائل الترغيب والدعم والمكافأة. لكن لا يعني التغيير، في هذه المرحلة على الأقل، التبديل المنهجي أو المنظم للنخب الحاكمة أو تغيير الأنظمة كما قد يخطر للبعض. فليس لدى الولايات المتحدة كما رأينا، بديل واضح، أو هي لا ترى أن هناك بديلا لها بعد. وهذا يعني أن المنحى الرئيسي للاستراتيجية الأمريكية لهذا الوقت هو التفاهم مع هذه النخب

والتعامل معها بقصد تحسين مستوى أدائها ومساعدتها، ماليا وتقنيا وسياسيا، لتتغلب على بعض نقائصها وثغراتها لقاء ما يمكن أن تقدمه من تعاون فعال في تحقيق الأهداف الأمريكية. من دون أن يعني ذلك أن هذه الأهداف نفسها لن تدفع واشنطن، إذا رأت في ذلك مصلحة لها وتدعيماً لاستراتيجيتها هذه، التخلص من هذا النظام أو ذاك وإحلال نظام أكثر صدقية وشعبية مكانه. فالمشكلة أن هذه النخب قد أفلست ولا يمكن الاحتفاظ بها لأمد طويل. لكن التعامل معها ينبع من غياب البديل وضرورات الانتصار على «الحرب على الإرهاب». ويكفي أن يتبلور بديل أفضل في أي بلد حتى تغير الولايات المتحدة أيضا أسلوب تعاملها مع أي نظام. فالواقع أن واشنطن تنطلق في استراتيجيتها الجديدة من الاعتقاد بأن النظم العربية الراهنة تعمل في الزمن الضائع، فهي محكومة بالاعدام مع وقف التنفيذ، لكن بقاءها يشكل اليوم نوعا من الساتر الدخاني الذي يسمح للولايات المتحدة بخوض الحرب التي أصبحت اليوم حربها ضد الارهاب أو ما تعتقد أنه القوى التي تهدد بقاءها واستمرار نفوذها في المنطقة.

لكن، بالرغم من وجود أسباب معقولة للاعتقاد برغبة الإدارة الأمريكية في إحداث تغييرات أو إصلاحات فعلية في المنطقة، إلا أن حظوظ هذا المشروع من النجاح لن تكون أكبر من تلك التي رافقت مشروعات التغيير والتطوير والتحديث العربية. وذلك لأسباب تتعلق بالمجتمعات العربية وأخرى بالسياسات الأمريكية نفسها. فلن ينجح الأمريكيون في التغلب على العقبات التي يواجهها مشروع التغيير العربي الداخلي منذ عقود، وفي مقدمها غياب القوى الاجتماعية الواعية والمنظمة، أي غياب القوة الاجتماعية التي يمكن أن يعتمد عليها هذا الاصلاح. وهو ما يعني أيضا غياب رؤية واضحة ومتسقة

للاصلاح الشامل، تختلف عن تلك الايديولوجيات التقنوقراطية السطحية والسخيفة، التي تعتقد أنه يكفي الاسراع بالخصخصة والقضاء على القطاع العام والعودة إلى نظام السوق حتى يتحرر الاقتصاد وتتحرر الدولة والمجتمعات من أعباء وتركات عقود من التدمير المنظم لمؤسسات الدولة ونظم المجتمع معا. وأيضاً غياب نماذج حية وجديدة لتنظيم البشر وتأطيرهم، في مناخ تسيطر عليه مشاعر الخوف والشك والحذر واليأس من المستقبل، كما يسوده التمزق وانحلال الهويات السياسية وانعدام الرؤية التاريخية.

بيد أن نقطة الضعف الرئيسية في السياسة الأمريكية ناجمة عن تناقضات هذه السياسة الإقليمية ومفارقاتها. وهي تناقضات ومفارقات نابعة من طبيعة تصور الولايات المتحدة لمصالحها الإقليمية، وعدم قدرتها على تغيير هذا التصور بما يسمح باستيعاب جزء من مصالح المجتمعات العربية واحترامها. فالحفاظ على أمن إسرائيل وتفوقها النوعي واستيطانها من جهة، والسيطرة المباشرة على النفط وما يترتب عليه من تعزيز القواعد العسكرية الأمريكية وتدخلات عسكرية قوية وكثيفة للتحكم بمسار تطور المجتمعات العربية، كما حصل في العراق، من جهة أخرى، يحول واشنطن في نظر العرب، مهما أعلنت عن نواياها الحسنة، إلى عدو مباشر، ولا يترك أي مجال ممكن للتعاون بين القوى الإصلاحية المحلية المعتدلة والضعيفة أصلا والإدارة الأمريكية. بل إنه يضعف هذه القوى أكثر ويعزلها.

وبالرغم من أن هز العصا الأمريكية في العراق، وانطلاقاً منه، قد غير كثيرا وسوف يغير في أسلوب السيطرة السياسية في المنطقة، إلا أنه لن يقود إلى تحولات دراماتيكية وسريعة. بالتأكيد سوف تتبارى النظم العربية، التي صمت آذانها تماما لنداءات التغيير المنبثقة من قوى

المعارضة المحلية منذ عقود، في إطلاق مشاريع التغيير ومبادراته الداخلية والإقليمية، الاقتصادية والسياسية والايديولوجية. وسوف تجعل من شعار التغيير، الذي رفضته في السابق بوصفه يتعارض مع الاستمرا والاستقرار، عقيدتها الرئيسية بقدر ما ستجعل منه الإدارة الامريكية هدفا وشعارا لسياستها الإقليمية. لكن النتائج لن تكون أفضل من السابق. ولن يكون من الصعب إصلاح النخب الحاكمة الحالية فحسب، ولكن الأصعب سيكون وقف التدهور والتقهقر السريع في جميع الأوضاع الاقتصادية والسياسية والفكرية والنفسية للمجتمعات العربية.

وإذا أردنا تلخيص الموضوع بصورة أبسط سأقول إن الولايات المتحدة، مثلها مثل النظم العربية القائمة، تدرك بالتاكيد الحاجة إلى الاصلاح وتعرف بالتأكيد أن غياب الاصلاح والتغيير سوف يقود إلى كوارث حتمية. لكنها مثلها أيضا لا تريد أن يتحقق هذا الاصلاح على حسابها ولكن على حساب الآخرين، وهي غير مستعدة حتى للتنازل عن جزء من امتيازاتها لتسهيل العملية، انطلاقا من شعورها بأنها الطرف الأقوى وأن الضعيف هو الذي يدفع ثمن التغيير. وهو موقف النخب العربية الحاكمة تماما. فهذه النخب تعتقد أيضا بأنه لا مهرب من التغيير لكنها ترى أن ثمنه ينبغي أن يقع على المواطنين العاديين الذين يستفيدون منه لا عليها هي، بل بالعكس، إن من حقها أن تحصد مقابل تبنيها لمشروع الاصلاح والتغيير امتيازات ومكاسب مادية ومعنوية وسياسية إضافية، أي إطلاق يدها بشكل أكبر في جميع شؤون البلاد الداخلية والخارجية.

وكما أنني لا أعتقد أن لدى النخب الحاكمة وسائل كثيرة للضغط على الجمهور الواسع لتحميله وحده ثمن الإصلاح، خاصة وأنه لم

يعد لديه ما يفقده أصلا ولا ما يمكن أن يتنازل عنه، لا أعتقد أيضا أن لدى واشنطن، إذا استثنينا السلاح، وسائل كثيرة لإكراه النخب الحاكمة على دفع ثمن الاصلاح وحدها. وقد بينت التجربة العراقية حدود ما يمكن أن ينتجه الاستخدام العاري للسلاح والتفوق العسكري. ومن هنا سوف ينتهي شعار الاصلاح والتغيير الأمريكي، كما انتهى رديفه العربي الداخلي، إلى سياسات انتقائية جزئية تتردد بين التعبير عن الامتعاض والاعتراض على سياسات بعض النخب، والمطالبة بتغييرها أو سحب الاعتماد من هذه النخبة أو تلك، وبالتالي تعويمها بحيث يتوجب عليها أن تدافع عن نفسها بنفسها من دون تغطية أمريكية. وقد يعني أكثر من ذلك تغيير النظام القائم وتحطيم النخبة القيادية الحاكمة واستبدالهما بنظام ونخب جديدة أقل كفاءة من سابقتها، كما هو حال العراق ومن سيأتي بعده في السياق ذاته. ومن الممكن تلخيص الوضع الراهن ببساطة في أن واشنطن قد أبطلت الاعتماد السابق للنخب العربية، وان على الجميع تقديم أوراق إعتماد جديدة. وسوف تنظر فيه واشنطن وتقرر في ما إذا كان من المفيد قبول إعتماد البعض أو رفض البعض الآخر أو فرض شروط عليه. ويعني هذا أيضا أنه لم يعد هناك ما يستوجب شمل هذه النخبة بالرعاية والحماية، ما لم تثبت من جديد أنها قادرة على تغيير نفسها وسلوكها، والتطابق مع وجهات النظر الأمريكية الجديدة التي بلورتها من مسائل الشرق الأوسط. وبالتالي لم يعد هناك من يملك صكا على بياض من واشنطن للحكم في بلده أو للعمل والتعامل مع غيره في المنطقة.

إنما لا شك في أنه سيكون للصدع العميق الذي أحدثه الاجتياح العسكري المدوّي للمنطقة أثر كبير على تطور ديناميكيات جديدة في

إعادة بناء اللعبة السياسية وأسلوب العمل السياسي أيضا في بعض البلدان العربية. فلا ينبغي أن نتجاهل التغيير الذي يمكن أن يحصل نتيجة وقف العمل بالمبدأ التقليدي الذي كان في أساس فساد الحياة السياسية والإقتصادية في العقود السابقة، أعني إطلاق الولايات المتحدة والغرب عموما يد النخب المحلية في شؤون مجتمعاتها الداخلية ودعمه الضمني والعلني لنمط الحكم التسلطي والاستبدادي، باعتباره الصيغة المثلى للاحتفاظ بنفوذه في المنطقة العربية.

فلأول مرة تجد النخب الحاكمة نفسها مضطرة لخوض معركة ثلاثية الأطراف تشكل فيها الولايات المتحدة الطرف الأقوى بعد أن تعودت على خوض معركة ثنائية مضمونة النتائج تماما بالنسبة لها، بسبب احتكارها لوسائل القوة المادية العكسرية والسياسية وسيطرتها على جميع الموارد، في مواجهة شعب مغلوب على أمره ويكاد يكون مجرداً، رسميا وجماعيا، من حقوقه السياسية والمدنية. ولن يكون من الممكن أن تستمر النخب الحاكمة في التصرف تجاه مجتمعاتها، كما فعلت حتى الآن بسبب الدعم الخارجي الكبير، بالدرجة نفسها من التسيب وانعدام المسؤولية والاستهتار بأي شكل من أشكال المراقبة أو المساءلة أو تقديم حساب. فسحب الغطاء الأمريكي عنها بما يعنيه من وصاية وحماية ورعاية ودعم في مواجهة شعوبها، سوف يجبرها على أن تعود إلى قليل من الرشد السياسي فتترك عقلية البلد المزرعة والإقطاعة العائلية القرسطوية، وتفكر قليلا بمعايير ومقاييس السياسة المدنية والعقلية. وهي ستضطر منذ الآن إلى أن تخضع سلوكها شيئا فشيئا لضوابط قانونية وسياسية وأخلاقية، ستكون بالضرورة شكلية في البداية، لكنها لن تلبث أن تتحول إلى واقع، مع بناء ثقافة سياسية جديدة وتنامي روح المقاومة المجتمعية عند الجمهور

العريض، بعد تحرره من إرهاب وسطوة الدولة التسلطية. ومهما كان الأمر، لن يكون من الممكن تحقيق أي إصلاح ما لم تقبل النخب الحاكمة القائمة أو الجديدة بالمشاركة في ثمن الإصلاح أو تخرج نهائيا من الساحة.

□ هل يفهم من هذا الكلام أن للتدخل العسكري الأمريكي نتائج ايجابية على مسار التغيير في البلاد العربية وأنه ربما كان، كما يعتقد قسم كبير من الرأي العام العربي اليوم، المدخل الكريه لكن الإجباري للتغيير؟ خاصة وأن هناك تيارا عراقيا كبيرا يعتبر أن كره العالم العربي، وخاصة التيار الشعبي فيه، للسياسة الاميركية، أعمى العرب عن رؤية آلام العراقيين التي تسبب بها صدام حسين. وهم يدعون الى شكر أميركا التي قامت بما لم يستطع أو لم يُرد العالم العربي أن يقوم به. هل كان من الممكن، فعلا، إسقاط النظام العراقي من دون التدخل العسكري الامريكي؟

بالفعل، ما كان من الممكن لنظام صدام أن يسقط من دون التدخل الأجنبي، لكن سبب ذلك هو أن نظام صدام حسين، مثله مثل الكثير من الأنظمة العربية، ما كان من الممكن أن يقوم ولا أن يستمر من دون الدعم الأجنبي الواسع ومباركة الولايات المتحدة نفسها أيضا. وإذا نجح هذا النظام في البقاء حيّاً في السنوات العشر الأخيرة بعد حرب الخليج الثانية عام 1991 فذلك بسبب الحصار الذي فرض على الشعب العراقي. وقد فهم صدام حسين ذلك واستخدم الحصار الخارجي لتمديد عمر حصاره الداخلي المستمر منذ عقود على الشعب نفسه. وفي اعتقادي إن أحد الأسس العميقة والقوية للتسلط والاستبداد الذي تعرفه الدول العربية هو التدخل الدائم والثابت للدول

الكبرى في شؤون المنطقة وفي ترتيب أوضاعها الاقتصادية والجيوسياسية، وبالتالي في بناء توازناتها الداخلية وعلاقة القوى فيها. ولا يشك أحد أن لتأمين وجود إسرائيل وازدهارها من قبل الدول الغربية دور كبير في التشجيع على التلاعب بمصير المنطقة من الخارج ومنع شعوبها من تقرير مصيرها، سواء ما تعلق منه بالحياة السياسية داخل بلدانها أو بالحياة الإقليمية والعلاقات العربية العربية. ولا يمكن لأحد أن يتجاهل أيضا الأثر الهائل للحرب الاسرائيلية المستمرة والمفروضة على المجتمعات المشرقية منذ نصف قرن، بدعم غربي وأمريكي لا حدود لهما، عسكري وسياسي ودبلوماسي وايديولوجي، في اختلال علاقات القوة الداخلية، أي داخل كل قطر عربي، لصالح القوى العسكرية. ومن دون هذا الاختلال العميق الذي أعطى للنخب العسكرية الدور الأول في الحياة السياسية والمجتمعية ما كان من الممكن أيضا للسلطة العشائرية والعائلية التي تسيطر على أكثر من دولة ونظام أن تنجح في فرض نفسها والاستمرار، ولا في الابتزاز بإشعال الحرب الأهلية واستخدام شبحها وسيلة للتغطية على السيطرة اللاإنسانية للأجهزة الأمنية على حياة الأفراد والتحكم بسلوكهم ومصائرهم. ولولا الدعم الاستثنائي الذي حظي به من قبل الدول الغربية، على المستويات العسكرية والسياسية والدبلوماسية، ما كان لنظام مثل نظام صدام حسين أن يستمر في الحكم عقودا طويلة، وينجح بالفتك بأي معارضة داخلية. ولا أحد يستطيع أن ينفي أن وقف المد الناصري في الستينات ثم إجهاض الثورة الإسلامية الايرانية في الثمانينات ومواجهة انتفاضات المدن الشيعية في الجنوب في التسعينات كان أهم بالنسبة للأمريكيين وغيرهم من الغربيين من ضمان حريات العراقيين وبناء نظام التعددية السياسية في بلدهم.

إن ما ينبغي أن نأخذه على الولايات المتحدة ليس مساهمتها في القضاء على صدام ولكن خلقها للنظام الذي جعل منه فرعونا وقيصرا وإلها وللنظم المماثلة له، تماما كما خلقت من قبل نورييغا قبل أن تختلف معه وتشن الحرب على بلاده وتلقي القبض عليه. إن ما نرفضه هو هذا التلاعب بمصير الشعوب والمجتمعات الذي لا يمكن أن يؤدي في النهاية إلا إلى إفراغها من قواها الداخلية وقتل ديناميكة حركتها وتوازناتها الذاتية وبالتالي جعلها ضحية لأي قوة متسلطة خارجية أو محلية. ولا يفيد بعد هذا أن تكون بعض التدخلات أو الإجراءات ذات طابع ايجابي. إن خطأ الإدارة الأمريكية في العراق ليس التخلص من صدام ولكن العمل بمبدأ التلاعب بمصير الشعوب وتبرير الاحتلال لها والتحكم بمواردها. ولا ينفع بعد ذلك أن يكون هذا العمل أو ذاك داخل منطق الاحتلال ومبدئه نافعا أم لا. فالسائق الذي يقود شاحنته بتهور فيدهس طفلا ثم يحمله ميتا إلى المشفى بحجة معالجته أو إنعاشه وإعادة الحياة له لا يقوم بعمل خير ولا يعوض بعمله الإسعافي هذا عن الجريمة الأساسية التي هي أصل الشر، أعني القيادة المتهورة وتجاهل الآخرين ومصالحهم في سبيل تحقيق مصالح خاصة أنانية.

ولو كانت الولايات المتحدة تريد الحرية والديمقراطية والخير للعراق وشعبه لقبلت بوضع تدخلها في إطار الشرعية الدولية ولما رفضت مشاركة الدول الأخرى، بما فيها الدول الأطلسية الحليفة كأوروبة، في إدارة الوضع الإنتقالي فيه. إن ما نرفضه إذن هو الاحتلال، واستخدام الشعارات الإنسانية لإضفاء المشروعية عليه، لا المساعدة الإنسانية المجردة عن الهوى والمصلحة التي يمكن أن تقدمها، بل من الواجب أن تقدمها، الشعوب القادرة لتخليص

الشعوب المغلوبة على أمرها من مخاطر طغيان داخلي أو خارجي. وما حصل في العراق لا يخضع لمبدأ المساعدة الانسانية الأخلاقية هذه أبدا ولكن لقاعدة الاستفادة من حالة الضعف والضياع والتفكك الذي يعانيها شعب مغلوب على أمره للفتك به والسطو على موارده وإعلان الحرب ضد أي طرف آخر يفضح ما حدث أو ينادي بتخليص الفريسة من براثن الوحش الذي يريد التهامها.

باختصار لن يكون للتدخل الأمريكي فائدة حتى لو حقق الشعارات التي ينادي بها بالفعل، ما لم ينبذ العالم، وبشكل صريح وجامع، مبدأ التلاعب بمصير الجماعات وفرض مسارات عليها تتفق ومصالح القوى الكبرى ولا تتماشى مع مصالحها العميقة. والديمقراطية التي ستأتي من قبل الأمريكيين، وهي وهم كبير، سوف تبقى معلقة بسلاحهم ووجودهم، وستكون تكريسا لنزع حرية تقرير مصير الجماعات منها، أي استمرارا للنهج نفسه الذي قاد إلى نشوء صدام حسين وأنظمة الطغيان العديدة التي ازدهرت في المنطقة. إن الصراع ضد الاحتلال هو صراع من أجل انتزاع الشعوب العربية حق تقرير مصيرها بيدها، ورفض عمليات التلاعب بهذا المصير مهما كان نوعها ومهما كانت نتائجها المباشرة، سلبية أم ايجابية.

وكل من يعتقد أن ما فشلنا في تحقيقه بوسائلنا الخاصة وبقوانا الذاتية يمكن تحقيقه بوسائل وقوى خارجية سوف يصاب بخيبة أمل ويكتشف بسرعة أنه لا يوجد في الحياة السياسية الداخلية والدولية هدايا مجانية ولا صدقات. ولن تسمح الولايات المتحدة بتحقيق الديمقراطية في البلاد العربية طالما كانت تعتقد أن تسليم السلطة للشعوب سوف يترجم بموقف عدائي أكبر تجاه مصالحها النفطية والأمنية الاسرائيلية. باختصار، التدخل الأمريكي ليس الدواء ولكنه

في المنطقة العربية أصل الداء بسبب تاريخه الطويل من التدخل لصالح إسرائيل.

□ للعراق مكانة مؤثّرة في العالم العربي، ويقع في نقطة حساسة جدا، اذ دائما كان لقضايا العالم العربي تأثير كبير في العراق مجتمعا وحكومة، وكان لقضايا العراق ومشاكله تأثير كبير على العالم العربي.
اليوم هناك دعوات وأصوات كثيرة تحاول أن تصرخ بصوت عال: هذه العلاقة لم تجر علينا سوى المآسي. وهذه ليست المرة الاولى التي نسمع فيها أصواتا كهذه، فهل تعتقد أن ذلك من ضمن المشروع الأميركي، وهل يمكن لدعوات كهذه أن تغيّر صورة العالم العربي، وأكثر من ذلك، هل هي محقّة ومشروعة، أم أنها تصب في خانة العداء للعالم العربي وللعراق؟

لا يمكن لرد الفعل الشعبي العراقي أن لا يذكرنا برد فعل مماثل حصل في مصر في أعقاب توقيع الرئيس السادات على اتفاقيات كمب ديفيد. وفي تلك الأثناء تعالت أصوات مصرية كثيرة، ليست ممالئة للسادات وأمريكا بالضرورة، تقول بأن من مصلحة مصر أن تستقل بشؤونها عن العرب وأن سياستها العربية لم تجلب لها سوى المآسي، وأن العرب لا يعترفون بتضحيات المصريين بل هم يريدون الاستمرار في الحرب حتى آخر مصري. وقد حصل مثل ذلك في الكويت بعد احتلاله من قبل العراق، وهو قائم في عند قسم كبير من الرأي العام اللبناني. هذه ردود أفعال وقتية لا تدوم ولا تستطيع أن تقاوم وحدة المصالح العميقة بين الشعوب الموجودة في شروط صراع واحدة

والمعرضة لتهديدات مشتركة بالإضافة إلى المصلحة الطبيعية في التعاون الذي يحتمه الجوار الجغرافي للبلاد العربية، بصرف النظر عن الانتماءات القومية.

واعتقد أن عتاب الأخوة محق ومشروع. وهو لا يعبر عن الانسحاب من الهوية العربية ولكن عن خيبة الأمل العميقة بنظام التضامن الأخوي العربي الذي لم يظهر أي فاعلية. ومن هذه الزاوية ينبغي أن يمثل بالنسبة إلينا ناقوس الخطر أيضا. فمن الصحيح أن العرب، والمقصود هنا بالتأكيد نخبهم المثقفة والسياسية ومؤسساتهم الجماعية، لم يقوموا بأي عمل مهم للكشف عن معاناة الشعب العراقي ودعم المقاومة الشعبية العراقية ضد نظام القهر والطغيان والمجازر الجماعية. ولا ينطبق هذا الوضع على العراق فحسب ولكن على بلدان عربية أخرى. ولا ينبع انهيار نظام التضامن العربي من الوضع المفكك للعالم العربي ولمؤسسات الجامعة العربية وفقدان هذه الجامعة أي أجندة خاصة فحسب ولكنه ينبع أيضا من حقيقة أن القسم الأكبر من الرأي العام العربي، بما في ذلك داخل العراق، يعتبر أن ما يجري داخل النظم العربية هو مسألة داخلية، وأنه مهما حصل تبقى الأولوية في أي جدول أعمال وطني هي التصدي للقوى الاجنبية او الصمود في وجهها، وذلك مهما كان نوع النظام الذي يعلن هذا الصمود والثمن السياسي والمادي الذي يتطلبه. ويشكل هذا الموقف في نظري أحد الأعطاب العميقة والمدمرة لما يمكن أن نسميه الايديولوجية العربية الشائعة والمنتشرة بقوة. وهو ما ورثناه من الحقبة القومية الماضية وما ارتبط بها من مشاعر العزة والسيادة وهو ما لم ننجح في التحرر منه. وهو ما تسعى إلى استغلاله والاستفادة منه اليوم النظم التسلطية نفسها محولة الابتزاز بالوطنية إلى ايديولوجية بديلة،

تستخدمها لعزل المعارضات الداخلية وإخراس الرأي العام والتمديد اللانهائي لعهد الطغيان. وما نشهده من عداء متزايد عند بعض الأوساط الشعبية للقيم الوطنية والانتماء العربي هو في الواقع عداء لهذا الابتزاز لا غير. ولا يكمن الرد الناجع على هذا العداء في تخوين أو تجريم أصحابه ولكن بالعكس في رفض هذا الابتزاز بالوطنية وتحريمه، وفي ما وراء ذلك، في إعادة النظر في سلم الأولويات الوطنية. ففي نظري ليس هناك ما يبرر أن يكون الموقف الوطني أو القومي على حساب حريات الناس وحقوقهم. ولا أفهم لماذا يقتضي الموقف الوطني أو القومي قهر الأفراد وإضطهادهم. بل إن العكس هو الذي ينبغي أن يكون القاعدة. منذ الآن ينبغي أن نقلب نظام الأولويات ونعتبر أن احترام حقوق الناس وحرياتهم وكرامتهم هو شرط الوطنية وقوامها ومحورها. وأي نظام يضطهد شعبه ويحرمه من حقوقه وحرياته، هو نظام فاسد ولا وطني حتى لو أعلن الحرب على الأجنبي. ومثال نظام صدام حسين في وطنيته وثمنها ونتائجها لا يحتاج إلى كثير نقاش.

□ ينقسم العراق انقساما اثنيا معقدا فهناك عدة قوميات وعدة أقليات، وفوق ذلك هناك الاحتمالات الخطرة التي قد يحملها الانقسام الشيعي السني، وهو أكثر ربما من أي بلد عربي آخر يواجه حل هذه الانقسامات، التي دون حلّها يصعب أن تتشكل دولة، وحل هذه الانقسامات سوف ينعكس على العالم العربي. كيف ترى أفق حل هذه الاشكالات؟

لا تختلف مقاربتي لمسألة الطائفية في العراق عن المقاربة العامة التي عرضتها لهذه المسألة في فصل سابق. فالعراق ليس البلد العربي

الوحيد الذي يعاني من مشكلة انقسام طائفي أو أقوامي. وبالرغم من أن هذه المشكله تبدو أكثر حساسية اليوم في العراق بعد انهيار الديكتاتورية، إلا أن تجاوزها يظل في نظري مرتبطا بالالتزام بمبدأ نظام المواطنية الذي يعني في العراق وغيره التخلي عن نظام توزيع السلطة بحسب المعايير الطائفية والعمل، بالعكس، بمعايير الاقتراع العام الذي يعطي لكل مواطن صوتا ويترك للمواطنين جميعا تقرير من هم ممثليهم والمسؤولون السياسيون الذين سيقودون مسيرتهم.

ولا يسعنى في هذه المناسبة إلا أن أشير إلى إخفاق الاحتلال، بالرغم من الفوضى التي عرفها عراق ما بعد صدام، في دفع العراقيين إلى استبطان السلوك الطائفي بل الدخول في نزاعات طائفية وحروب أهلية دينية. ورفض العراقيين هذا الخيار والدعوة، من قبل مشايخ الشيعة والسنة معا، إلى وحدة الشعب العراقي بجميع أديانه ومذاهبة، يؤكد أنه إذا كانت العصبيات الطائفية والعشائرية لا تزال موجود وربما قوية في المجتمعات العربية، إلا أنها لا تقضي على روح الوطنية الحديثة التي تشربتها هذه المجتمعات خلال القرن الماضي، والتي تشكل عقيدة الطبقة الوسطى الرئيسية وعليها تقوم الدولة الحديثة ومؤسساتها القانونية والإدارية. ولا ينبغي أن ننسى أن النقد الأساسي الذي يوجهه العراقيون الممثلون لهذه الطبقة لمجلس الحكم الانتقالي، هو أنه اعتمد في تشكيله معايير طائفية وأقوامية. لكن المهم أن ينتهى الاحتلال في العراق لصالح نظام تمثيلي حديث يعامل العراقيين كمواطنين من دون أي تمييز بسبب المذهب أو الدين أو الأصل القومي. وإذا لم تعمل الدول الكبرى، في سبيل الاحتفاظ بسيطرتها لفترة أكبر على مقدرات الأقطار العربية، على تأجيج العواطف الطائفية والعزف عليها، أنا أعتقد أن خطر المنازعات الطائفية الكبيرة قد زال

تماما في المجتمعات العربية، أو على الأقل لم تعد هناك صعوبة كبيرة في السيطرة عليه من قبل النخب السياسية، إذا قررت هذه النخب بالفعل أن لا تستدخمه هي نفسها وتقننه لتعزيز مواقعها وزيادة فرص احتفاظها بها بطرق لا شرعية.

□ إذا وضعنا، بقدر ما نستطيع، العواطف جانبا، ونظرنا بعين العقل والعلم والمعرفة وحسابات المصالح... الخ، الى ما نحن فيه، وإذا تخلينا، بقدر ما نستطيع أيضا، عن تقديرنا المبالغ فيه لأنفسنا، حيث غالبية المفكرين والمثقفين في العالم العربي، يعتبرون أن ما حصل وما يحصل يؤكد قراءاتهم وتقديراتهم التي سبق وأن بشّروا بها، وانطلاقا من الوقائع والظروف المحيطة اليوم. كيف تقرأ الحدث العراقي، وكيف تقرأ، بمعزل عن التمنيات، مستقبل العرب؟

أعتقد أن ما يعيشه المشرق العربي اليوم بالفعل هو معركة تنافس محموم وعنيف بين المشروع الاسلامي الأصولي الذي يشكل مشروع السلطة الوحيد الداخلي الذي يملك بعض فرص التحقيق، ومشروع السيطرة الأمريكية الذي يواجه مشاكل كبيرةٍ نتيجة انهيار صدقية النظم شبه الوطنية التي كان يحتمي وراءها. وما لم تتطور داخل المجتمعات العربية قوى ديمقراطية حقيقية تعكس مصالح الجمهور وتعبر عن إرادته، وتساهم بالتالي في تحرير المجتمعات من تبعات هذا المعركة المدمرة والتي لا يمكن لأحد الانتصار فيها، فلن يكون أمام العالم العربي سوى التطور الحثيث نحو مزيد من التقهقر والتمزق والفوضى والاقتتال. ففي اعتقادي لن تخفق السياسات الأمريكية، حتى المعدلة منها، في إعادة بناء نظام الهيمنة الأجنبية السابق فحسب ولكنها ستقود حتما ومباشرة إلى تعميم المقاومة الأصولية في عموم المشرق العربي

وربما خارجه. وبالمثل بدل أن تساهم الخيارات العنفية التي تعتمدها المقاومة الاسلامية في أعادة بناء الأوضاع على أسس وطنية، كما تتوقعه هي، لن تعمل في الواقع إلا على المساهمة في تعظيم الضغوط الخارجية على المجتمعات العربية، وبالتالي على حرمان هذه المجتمعات بشكل أكبر من حرية حركتها وسيطرتها على مصيرها.
ولن تكون النتيجة الفعلية لذلك تحقيق السيادة والامن والسلام والازدهار للشعوب العربية، وإنما إضافة مآسي العنف والحرب الخارجية إلى ما تعيشه هذه الشعوب منذ عقود من مآسي العنف الناجم عن الحروب الداخلية وبالتالي ألقاء المنطقة بأكملها في المجهول.

المحتويات

برهان غليون:

مدير مركز دراسات الشرق المعاصر وأستاذ الاجتماع السياسي في جامعة السوربون الفرنسية. صدر له:

ـ بيان من أجل الديمقراطية، بيروت 1977 (ط5).

ـ المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت 1978.

ـ مجتمع النخبة، بيروت 1981 (ط2).

ـ اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت 1985 (ط10).

ـ الوعي الذاتي، بيروت 1990 (ط4).

ـ المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت 1991 (ط2).

ـ نقد السياسة: الدولة والدين، بيروت 1993 (ط2).

ـ نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت 1990.

ـ العرب ومعركة السلام، بيروت 1999.

ـ حوارات من عصر الحرب الأهلية، بيروت.

ـ حوار الدولة والدين (مع سمير أمين)، بيروت 1995.

ـ ثقافة العولمة (مع سمير أمين)، دمشق 1998.

ـ ما بعد الخليج أو عصر الصراعات الكبرى، تونس 1992 (ط3).

ـ العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين، عمان 1996.

ـ النظام السياسي في الاسلام (مع محمد سليم العوا)، دمشق 2003.

ـ الاختيار الديمقراطي في سورية، بيروت 2002.

- Le malaise arabe- Paris 1993.

- Islam et Politique: la modernité trahie - Paris 1997.

برهان غليون

العرب وتحولات العالم

لقد أعلن انهيار جدار برلين، نهاية الاتحاد السوفياتي، رسمياً، كما نهاية نظام القطبين، ومستتبعاته، في العالم. وانتقل العالم من برودة الحرب الباردة، إلى حمّى التحولات الكبرى لرسم الصورة الجديدة التي ستحلّ محل الصورة التي بدأ رسمُها في الحرب العالمية الأولى، واكتملت في الحرب العالمية الثانية، حيث كان طموح العرب آنذاك، متأثّرين بالأفكار القومية، هو بناء الدولة العربية، هذا الحلم الذي أجهضه حاملو لوائه ممعنين في قتله حتى عند الشعوب العربية التي آمنت به.

الآن يعلن احتلال بغداد تأسيساً جديداً لتحوّلات كبرى تمسّ العالم عموماً، ولكنها تمسّ العالم العربي خصوصاً. فقد صار يُنظر إلى الحلم العربي بتحرير فلسطين من الاحتلال ضرباً من التفكير غير الواقعي، ويأتي احتلال العراق ليطرح أسئلة أخرى.

العالم يتغيّر، العالم يتحوّل، الأفكار، التكنولوجيا، المفاهيم، التحالفات، السياسة، الاقتصاد... النظرة إلى الماضي، قراءة الحاضر، آفاق المستقبل... أين نحن من كل ذلك؟

ذلك هو مدار هذا الحوار الذي تبدّلت أسئلته أكثر من مرّة في ضوء سرعة هذه التحوّلات.



لوحة الغلاف: تفصيل من ماتيس



المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب